



FIRPO

329

BIBLIOTECA NAZIONALE
TORINO

de Christoph Biff e dell'amici

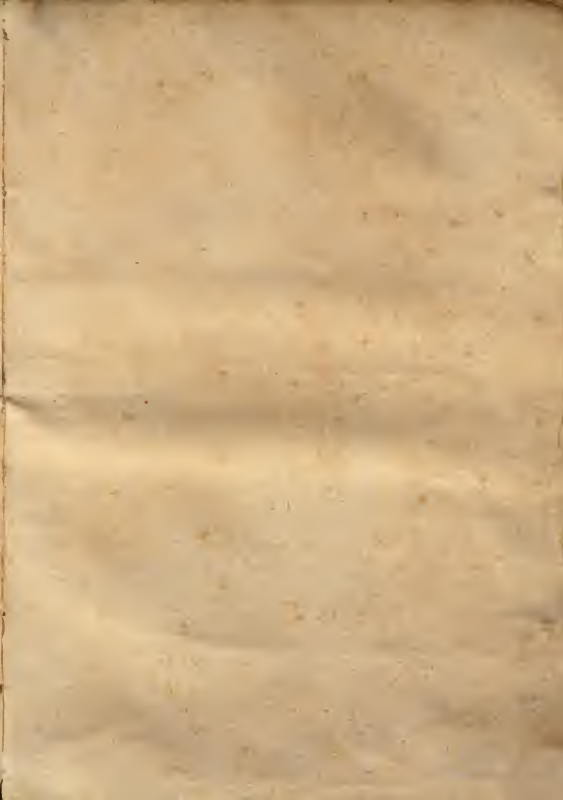


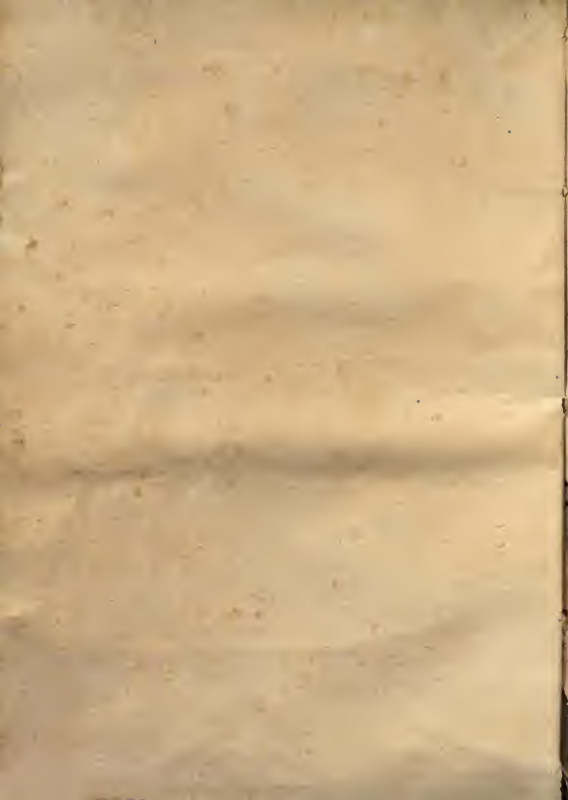
Ex libris

LUIGI FIRPO

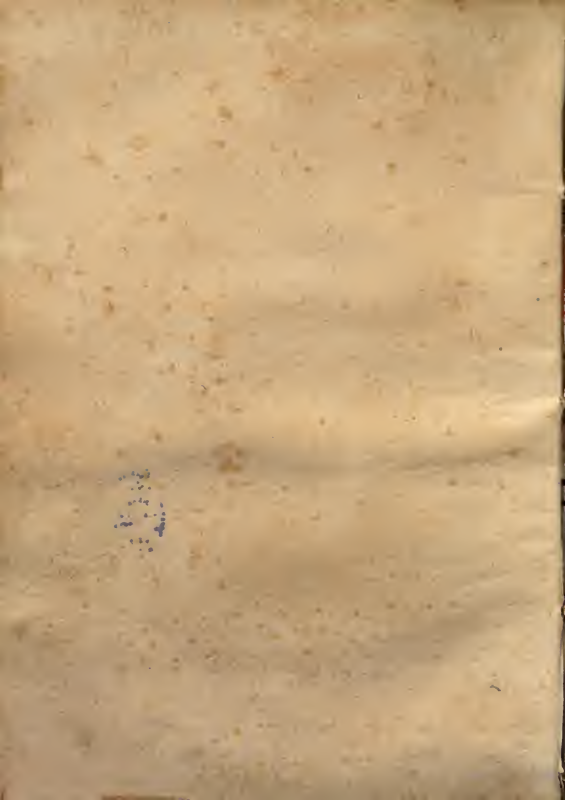
2.5.9.













DEL MOLTO R. PADRE
D. VITALE ZVCCOLO

Sopra

LE CINQUANTA CONCLVSIONI
Del Sig. Torquato Tasso .

Di nuouo dati in luce dal Sig. Camillo Abbioso.

AL MOLTO ILLVS. SIG. RAFAELLO RASPONI
*Colonello ordinario per la Sereniss. Sig. di Venetia,
& hora Governatore di Bergamo.*



Con Licen^{za} de' Superiori.

IN BERGAMO, Per Comino Ventura .
M D LXXXVIII.



AL MOLTO ILLVSTRE
SIG. RAFAELLO RASPONI

COLONELLO ORDINARIO
per la Sereniss. Sig. di Venetia,

*Et hora Governatore di Bergamo, mio Sig.
e Patron Colendissimo.*



PIV d'un anno, che il Molto Reuerendo P. Don Vitale Zucolo, amico mio di molto tempo, m'inuiò à Rauenna i presenti Discorsi, fatti da lui più per alleggiamento di fatiche maggiori, e per farne così parte a qualche amico priuatamente, che con pensiero di publicargli al Mondo; essendo egli di gusto sì delicato, che per molto che le cose sue vagliano, poco sono prezzate da lui. Ma non così tosto furono veduti da me, che pensai far' all'amico vn'honesto, e lodato inganno, con dargli alle stampe, che che se n'habbia a dire. Egli mi dà continuamente tal arra di se stesso, che oltre la comunanza delle cose tra gli amici, io son sicuro di tanto poter disporre senza suo disgusto. E parendomi conuenuele farne altrui dono, ho pensato dedicargli

a 2 à V. S.

à V. S. M. Illust. a cui per tanti benefitij, cotanto debbo; oltra l'obbligo commune, che tutti gli huomini le deono per l'essempio raro, che dà di se al Mondo. Questo sarà il secondo voto, dopo l'hauerle consacrato me stesso. Nè dourà sdegnarlo, se ben'è cosa non mia, ma data come di furto; poiche il furto è di cose amorose. Farò il potere di sciorre questi nodi per venir a godere della tranquillità, che si degna parteciparmi; & all'ultimo poi harò in pronto l'essempio del Grande. Le bacio le mani, e le prego dal Sig. Iddio effaltatione, conforme alla nobiltà, e grandezza dell'animo suo.

Di Rauenna il 25. di Nouembre. 1 5 8 8.


Di V. S. M. Illust.

Affectionatis. Ser.


Camillo Abbioso.

DEL SIG. PIETRO PAROLI.
AL MOLTO ILLVSTRE
SIGNOR COLONELLO
RASPONI,

Dignissimo Gouvernatore di Bergamo.

 *Trinse pria ne le culle Ercole infante ,
E uccise i serpi, e ne' fermi anni poi,
Quanto da' Mauri è cinto, ai liti Eoi,
Sostenne, succedendo al vecchio Atlante .
Tante fiere domò, n'estinse tante ,
Che gli honori oscuro de gli altri Eroi:
Indi portato sol da' meriti suoi
Fermò nel alto Ciel l'ardite piante .
E Voi, ne gli anni teneri, vincesse
'De l'otio, e del piacer gli acuti morsi,
Del gran Leone sostenendo il pondo .
RASPONI innitto, a gravi imprese esporfi
Auto, e a bell'opre hauer le voglie preste ,
E domar mostri, e sostener il Mondo .*

DI CHRISOSTOMO MILIANO.

 *Ontende a proua la Natura, e l'Arte
In far corona de' più scelti pregi
Al mio Signor, che fra gli huomini egregi
Illustre viue, amico a Palla, e a Marte
Son le gratie del Cielo in lui cosparte,
D'inuidia degne appo gran Duci, e Regi:
Ma sua rara bontà tra tanti pregi
L'Illustrà più che ogni altra nobil parte .
Più meritar, che conseguir desia
Qui gloria: e già che per virtù si esalta,
Di scettri altezza inuidiar non cura:
Che l'opre sue per via più dritta, ed alta
Poggian' oltre i confini de la Natura,
Oue laude che aggiunga vnqua non fia .*

AL MOLTO R. PADRE D. VITALE ZVCCOLO.

Il Sorto Academico innominato.



*P*attro industri Pittori hor son tra Noi,
D'alti secreti, e cari effetti à parte,
Gli uni in volto leggiadro; in vne carte
Mostran rara eccellenza agli altri Dui.
Trasse Amor da Naturai vaghi suoi
Concetti, onde formò sì bella parte;
E perche men non fosse in pregio l'Arte,
Trasse da Torquato i vostri Voi.
Così di doppia imago vn solo oggetto
Feo ricco il Mondo, e l'vna, e l'altra ingombra
Di Stupor, di desio, l'Alma, e il pensiero.
Ma prouo in me dal mirar quelle, effetto
Vario: l'vna m'affanna, e pasce d'ombra;
La vostra diletstando adduce il vero.

L'INNABILE ACADEMICO INNOMINATO.

In Laude dell'Opera.




*P*asso su quel, che nell'arringo ardo
Corse, ruppe, e porio felice palma;
E Zuccol'è, che destro anco, e con alma
Virtù, per quel se'n va chiaro, e spedito.
L'un di fama, e d'honor quasi infinito;
L'altro, in quella tra noi sì graue salma,
Con gloria omai de la sua nobil Alma.
Agli occhi altrui riman più che gradito.
Talche se miri l'un, l'altro contempi;
Meraviglie sieno ambe; ambo stupori,
E miracoli ancor tra noi apparsi.
S'hai dunque in te desio, che virtù adempi,
E acqueti i dolci tuoi di virtù ardori,
Non san di legger quì souente scarsi.

TAVOLA DELLE CONCLVSIONI

DEL SIG. TORQVATO TASSO:

Onde si sono cauati i presenti Discorsi .

- 1  *A* bellezza essere splendore della diuinità, il quale penetra, e riluce per l'uniuerso, in una parte più chiaramente, e meno in un'altra. Fol. 1
- 2 *La* bellezza, ouero il bello, come lo splendore dal Sole, esser dal bene inseparabile; e tutto ciò ch'è bello esser buono; e tutto ciò ch'è buono esser bello. 5
- 3 *La* bellezza allietare tutte le cose, nelle quali risplende, e rapirle a se, con impeto di amoroso desiderio. 8
- 4 Il bene non deslare Amore sotto la forma di bene, ma solo sotto piaceruole imagine di bello. 9
- 5 *La* bellezza, che sotto nome di Venere, è significata da gli antichi, esser padre, non madre d'Amore, cioè cagion produttrice, non materiale; difendersi nondimeno. 12
- 6 Venere, ò presa per la bellezza, ò per l'anima, come la prendono alcuni, potersi dire e padre, & madre d'Amore. 12
- 7 Il piacere, ò il compiacimento, non essere Amore, ma principio, e compagno d'Amore. 15
- 8 Amore esser desiderio d'unione, & compiacimento di bellezza. 17
- 9 Amore esser il vincolo, & il legame dell'atto, e della potenza, ò di Dio, ò della materia che vogliamo dire. 19
- 10 Amore esser proprietà di quel ch'è per cui si fanno, si conseruano, si rendono perfette, tutte le cose, così naturali, come artificiali, e ciuili. 21
- 11 Ciascuna natura, che opera, ò sia conosciute, e prima di cognitione, operar sempre per Amore, e nessuna mai per odio. 24
- 12 L'odio non esser contrario d'Amore, ma seguace d'Amore. 28
- 13 Amore esser non solo dall'inferiore al superiore, e dall'uguale all'uguale: ma anco dal superiore all'inferiore: onde potersi porre in Dio, senza nottar in lui disetto. 31
- 14 Amore tanto esser più nobile, quãto è men governato dalla ragione. 32
- 15 Tre essere i generi d'Amore, sotto a' quali tutti gli Amori si riducono. 36
- 16 L'Amore humano, abbracciare in se tutti gli Amori, che a tutti gli enti si conuengono; onde propriamente nominarsi Amore, & Innamorato, chi ama secondo lui: e di questo Amore, si intendono tutte le seguenti Conclusioni. 38
- 17 All'Amore humano conuenirsi in particolare quella definizione, che si è data all'Amore in uniuersale, cioè che sia desiderio d'unione, per compiacimento di bellezza, senza contradittione, ch'egli sia un riuolgimento di tutti gli appetiti in un'oggetto solo. 41
- 18 Amore non presupporre l'elezione; nè però seguire, che si conceda il destino; ma presupporre necessariamente somiglianza, fra l'Amante, e l'Amata. 44
- 19 La bellezza dell'animo, per se sola non deslare Amore; e vana esser la opinione di coloro, che credono potersi amare l'animo, ò la virtù solamente. 47
- 20 Amore giunger perfectione alla donna, 47

- donna, nè però negarsi ch'ella per se stessa non sia cosa perfettissima. 48
- 21 L'huomo in sua natura, amar più intensamente, e stabilmente che la donna. 52
- 22 Amore esser più nell'amata, che nell'Amante. 54
- 23 La donna amata, non sempre ri amar colui che l'ama; & cò tutto ciò affermar si senza contraditione che l'Amata sempre ami l'Amante. 56
- 24 L'Amore dell'Amata verso l'Amante, esser gratia, nò crudeltà. 58
- 25 Nessuna Amata esser, o poter esser ingrata. 61
- Nessuno Amore assieguit mai il suo fine. 61
- 26 Non tre solamente, come si crede, essere i gradi del piacere amoroso, ma molto più. 65
- 27 Ogni piacere amoroso, esser accom pagnato da dolore; nè darsi ne gli amati, alcuna pura, e sincera allegrezza. 66
- 28 Gli occhi esser quelli, che più godo no, e quelli, di che più si gode nell'Amore. 69
- 29 Gli occhi esser principio, e fine di Amore. 69
- 30 La imagination delle felicità pas sate, all'amante, che sia in miseria, non giunger dolore, ma recar dilet to. 71
- 31 La felicità, o'l sommo diletto dell'Amante, esser riposto, nel servir l'Amata, non nel signoreggiarla. 72
- 32 Amore subito uoto morire, se non è nodrito dalla speranza; nè però ne garsi. 75
- 33 Alcuno Amore, viuere senza speran za, non più imperfetto, ma più perfetto. 75
- 34 La rinrenza dell'amante, verso l'amata, non iscemare per la conuer satione, e crescere per ogni fauore, ch'egli ne ricena. 78
- 35 L'amato d'ogni cosa marauigliar si, ma di nessuna quãto di se stesso. 79
- 36 Veri essere i miracoli d'Amore, che menzogne de' Poeti giudica il uulgo, veridico, secondo il più esatto modo di verità, cioè che l'amante diuenga la cosa amata, e che gli amanti sieno non due, ma uno, e quastro. 81
- 37 L'ira esser còdimento d'amore. 84
- 38 Ciascuno amante, in ogni suo stato, esser adirato con l'amata, nè darsi Amore senza ira. 85
- 39 Nessuno sdegno esser giusto ne gli amanti. 87
- 40 Lo sdegno per se stesso, esser debole anuersario d'amore, nè poter còtra amore, se non cò le forze d'amore. 89
- 41 Non darsi dolore in amore, in cui non sia più il dolce, che l'amaro. 90
- 42 Ogni cosa esser temuta dagli aman ti, e quille medesime ancora, che più sono da loro desiderate. 92
- 43 Nessun amante hauer compassione de' mali dell'amata; e la compassione dell'amata verso l'amante non esser segno di reciproco amore, ma più to sto del contrario. 94
- 44 Non darsi inuidia alcuna de gli amanti, ma, concedendo che si dia, gli amanti inuidiar se stessi. 95
- 45 La gelosia non esser figliuola, ma so rella d'Amore, cioè non effetto nato d'Amore, ma effetto nato dopo Amore. 97
- 46 La gelosia essere segno certissimo di ardentissimo Amore & accrescer l'Amore, nè però negarsi, ch'ella non distrugga l'Amore. 99
- 47 La gelosia ch'è nell'amante, se pur è difetto, esser difetto non dell'amato, ma dell'amata. 100
- 48 Se più si meriti o seruendo, o nò ser uendo l'amata. 101
- 49 Se più si patisca, o non riceuendo al cun premio, o riceuendolo minor del desiderio. 102
- 50 Se più si goda, o de' furti fatti all'amata, o de' doni ricenuti dalei. 103

COME PROEMIO.



Comun parere, che ne' giuochi d'industria quelli, che souaſtano, e mirano i giuocatori, ueggano ſpeſſo molti colpi, che eſſi giuocatori non ueggono altrimenti: onde molti, per eſſere impatienti, non poſſono tacerli, magli appaleſano; perauentura a fine che, eſſendo ſeguitato il lor parere, la uittoria ſia aliena, e non propria. Ma egli ſpeſſo auuiene, che mentre ſono impatienti, rompono, e guaſtano molti diſegni, i quali dāno bene ſpeſſo perduto il giuoco piū toſto, che non fāla perdita d'uno, o piū bel colpo; perche ogni buon giuocatore giuoca con diſegno. E coſi penſo io che facciano i ueri ſcrittori. Mentre ſcriuono; giudico io che ſcriuano cō diſegno, e meglio intendano le proprie ſcritture, che neſſun' altro, che le miri, e legga; auēga che molti ſi ſforzi no di penetrare l'opinione dello ſcrittore, come i diſegni del giuocatore: ſi come tanti di Ariſtotele, tāti di Platone; benche uariatamente li facciano ragionare, & eſſer inteſi. Là onde penſo io, che ogni ſcrittore meglio ſia atto a commentare le proprie ſcritture, che altri non ſono (parlo di quella ſorte di ſcrittori, che fanno anco ſcriuere al buio,

se così è lecito di dire, non di quelli, i quali tolgo-
no, come si suol dire, di pagina, e mettono in car-
ta) Tuttauia pare che il Mondo non lodi, e non
approui, che alcuno gliosi, e commenti le proprie
scritture; se non forse, per modo di dichiararsi in
alcun passo, l'interrogato. E pare, che il Mondo
più tosto sia uago d'udire, che sieno diuersi i chio-
satori, da gli Autori; forse per la uarietà, che parto-
risce diletto, che non iscoprirebbe ne' proprii Au-
tori, E mi pare, che non sieno da biasmare quelli,
i quali l'altrui scritture cōmentano, come sono i
soprastanti al giuoco impatienti: conciosia che
quegli aprano la strada alla intelligenza di esse,
senza danno dell'Autore, se non per graue acci-
dente; E se perauentura nō lo fanno, ò per la dif-
ficultà della cosa, ò per cattiuu affettione intor-
no a quella, ò per esser troppo stretti nel filosofa-
re (che non uoglio però tassare alcuno) nondime-
no gli stimo degni di gran lode: perche ancor essi
fanno parte al mondo de i frutti del loro intellec-
to. E certo non può esser se non di peregrino in-
gegno colui, il quale commenta le altrui scrittu-
re. Non è però, che io in questo caso non li pos-
ponga a gli Autori, & inuentori, mentre si fa giu-
sta comparatione. nè questo dico io a caso: per-
che alcuno può essere cōmentatore ritrouando
cose nuoue, & inuentore di cose nuoue, cōmen-
tando,

tando; nel qual caso perauentura sono degni di
più sublimè grado. Pure tali, quali sieno i com-
mentatori, non sono degni di biasmo, ma più to-
sto di lode. Nè si debbono recare a sdegno gli Au-
tori, che altrui commenti le loro scritture: perche
se bene non tocca il vero sentimento di esso, dà
almeno maggior luce, ò occasione di ricercarlo;
e ne uiene ad esser in maggior credito l'Autore.
E per uer dire, sono molti Autori, che certo per
lo suo ualore sono in gran credito: ma non poco
però ue n'hanno aggiuntò molti chiosatori, e fe-
guaci. Nè questo dico io, perche con questi miei
concetti uoglia esser posto nel numero, e schiera
de i cōmentatori, che aggiungano splendore à i
commentati: imperoche son certissimo, e fallo
homai tutta la profession de' letterati, che l'Auto-
re è di grādissimo ualore; e giudico che sieno per
esser queste Conclusioni frà' miei scritti, come
l'oro in mezo il rame. Ma ciò dico, perche alme-
no per hauer seguito lo stile di molti, non farò, co-
me tale degno di biasmo: ma se farò, farò per ha-
uer uoluto esser'learo curioso. Hauerebbe potu-
to dar luce più chiara l'Autore a queste sue Con-
clusioni, come ha egli per auentura dato con le
dotte risposte, eccitate da gli dotti argomēti, che
li possono essere stati fatti. Ma non ha uoluto
dar occasione al mondo di biasmarlo, ponendo
loro

loro dināzi il suo cōmento, che farebbe stato dottissimo, & occasione di speculargli intorno. Vno stato son'io, e forse solo, che dopo la speculatione, ho uoluto dirne ciò, che sento, senza usurparmi nome nè di cōmentatore, nè di giosatore, nè d'interprete; ò altro nome, che a molti letterati si attribuisce. E nō credo hauer offeso l'Autore: perche se bene ho scoperto alcun suo colpo, non dimeno non penso hauerli guasto alcun disegno. Ho dunque scritto alcuni miei concetti intorno alle cinquanta Conclusioni del dottissimo Sig. Torquato Tasso; e ho dato lor nome di Discorsi, rimettendomi sempre in ogni materia a maggior uerità. Ho ben detto poche cose, che non mi sia ricordato del precetto di Plinio nel suo Proemio: Ch'egli è cosa ragioneuole, e di gentil creanza confessare da cui s'ha imparato: poco stimando in questo caso il precetto del dottissimo Guazzo: benche giudico, che egli habbia buon senso, e uoglia dire non esser lecito per ostentatione. dalla quale uoglio esser lontano: che se ho seguitato il precetto di Plinio, l'ho fatto per dar a' miei scritti fede, e non pompa.



DISCORSI

DEL MOLTO R. PADRE
D. VITALE ZVCCOLO

Nelle

CINQVANTA CONCLVSIONI
A M O R O S E

DEL SIG. TORQVATO TASSO.

CONCLVSIONE PRIMA.

La Bellezza effere splendore della Diuinità, il quale penetra, e riluce per l'vniuerso, in vna parte più chiaramente, e meno in vn'altra..

DISCORSO PRIMO.



*Da credere, che quest' Huomo eccellentiss.
habbia molto ben difesa questa Conclu-
sione: ma non credo già, che nè egli l'hab-
bia apparata nelle Scuole Peripatetiche,
nè meno in esse difesa; conciosia che vna
tal bellezza non si legge nel Licco, se nò
metaforica. Tutto quello, che alla diui-
nità s'attribuisce, non è dubbio, ch'egli è cosa totalmente da cor-
po separata, e spiritale: la onde lo splendore della diuinità sarà
spiritale, non corporeo, e sensibile, come quello del Solc; e perciò*
A questa

DISCORSO

questa bellezza non può essere se non incorporea, e spiritale. Hora si fatta bellezza non si legge nel Liceo, se non in metafora: il che si scopre nelle diffinitioni, che sogliono attribuire alla bellezza i Peripatetici. Da vna parte Auerroes, filosofo dottissimo, la diffinisce per relatione al corpo, dicendo, che la bellezza è vna proportionione frà i membri mezani, & estremi. Dall'altra parte si vede esser diffinita per relatione a' sensi, si come di essa in due luoghi ne parlò S. Tom. d' Aquino. in vno, che è nella 1. parte della Somma, alla quist. v. artic. 4. al primo argomento, dice, che il buono, et il bello sono vn' istessa cosa quanto al soggetto; ma nò quanto alla ragion formale, aspettandosi il bello solo alla potenza, che conosce: & volendo dimostrare S. Tom. quale sia questa potenza, lo dimostra dicēdo, che quelle cose sono belle, che vedute piacciono; onde pur anch'egli la riscrisce a' sensi; il che più chiaro dimostra nell' altro luogo, che è nella prima 2. q. 27. art. 1. al terzo argomento, oue dice, che la bellezza è specialmente riguardata da' sensi del vedere, e dell' vdir, come da quelli, che sono più conosciuti. Ma Francesco Piccolomini, per sentenza d' Aristotele nel 13. della Metafis. diffinisce, Che la bellezza è vna perfettione del composto, nata da ordine, da misura, e da ragione conueniente delle parti. Ma che non pone Arist. nell' istesso lib. al cap. 3. le specie della bellezza: che sono l'ordine, la cōmensuratione, e la cosa diffinita: o uogliamo dire determinata. Chunque ben considera, da queste cose non potrà mai dedurre questa conclusione; e pure si dourebbe. s' egli è vero, che il mezzo delle demonstrationi sia la diffinition del soggetto, come sarebbe bisogno, che fosse in questo luogo: e sò, che m'intendono quelli, che ne hanno pratica. Credo, che Ciccone anco fosse di questa opinione, poi che la diffini nelle Tuscolane essere vna certa cōmoda figura di membri con soauità di colori. Fà di mestiero

meſtiero anco ſia opinione di Epicuro, che neſuna coſa ſpirituale & incorporea concede: ma ciò che è fuor di corpo, è coſa vacua, come ſcriue Lucretio nel primo lib. & meglio ſi conoſce nella Epiſt. d' Epicuro a Herodoto in Diogene Laertio. c' forſe molti altri hanno ſeguitato queſto parere, che ſolamente la bellezza ſi ſcopre ne' corpi, come gli Stoici, et come in molti luoghi di Seneca ſi ſcorge. Ne parlò in queſto ſenſo L. Apuleio nel ſuo lib. della Magia. Molti Poeti, come Verg. Ouid. et altri ne hāno ſempre parlato per relatione. Ma frà gli altri luoghi quello d' Ouid. nel 2. dell' Arte è chiariffimo, parendo che iui la diffiniſca, dicendo:

Forma bonum fragile eſt, quantumq; accedit ad annos,
Fit minor, & ſpatio capitur illa ſuo.

Ma che uado io numerando sì fatte coſe? Egli è coſa neceſſaria dire, che queſta conluſione in queſto ſenſo non ſi può ſoſtētare. e perche niun altro ſenſo è riceuuto da Peripatetici, non potrà altrimenti hauer luogo nel Liceo. Non reſtērò però di dire quel lo che dicono alcuni, che ſono poco Peripatetici, ſe bene ne fanno pfeſſione; cioè eſſer un paſſo nel Licco, che può dimoſtrar queſta conluſione: il qual è queſto, eſſerui alcuni traſcēdenti, che ſi conuertono, frà quali ui è il buono, et il bello. Se coſi è (aggiungo io in lor fauore) ſe ſi cōuertono, sì fatta cōuerſione ſa meſtici ſia ſemplice; onde ſi potrà fare di ſoggetto, predicato, e di predicato ſoggetto; e potremo dire, che ogni buono è bello, & ogni bello è buono. Hor queſte due conluſioni dō che ſon vere ſemplicemente, dō per metaſora: ſe per metaſora, metaſorica anco ſarà la conuerſione; il che non penſo concedano: ſe è ſemplice, e reale; percioche ſi troua il bene ſpirituale nel Licco realiſſimo, che è il Sommo bene; ſarà di biſogno ſi truoui ancora vn sì fatto bello; & apparirà contradittione. nè ſi potrà ſciogliere con San Tomaſo; perche, ſtando ſaldo il ſuppoſto, ſi

A 2 come

DISCORSO

come si troua del buono che non hà relatione a' sensi; così è d' huopo ritrouarsi il bello, che non habbia relatione a' sensi. Nè per auentura anco vn professore dell' Arte magna il potrebbe sciogliere; perche se bene Raimondo dimostra, che questi trascendenti non si conuertono, se non allegoricamente; nulla di meno anch' egli non potria far di meno di non confessar la reale conuersione, quando si riferisce alle cose spiritali. Che se pure uno stringesse, con dire che per forza della differenza Raimondo ciò dimostra, e per auentura anco della contrarietà, ma specialmente del mezzo, come misura di tutti gli enti; e che non solo egli pone differenza tra sensuale, e sensuale, ma anco fra intellettuale, & intellettuale: Io direi, che nè anco per questo si potrà, quando si ridurrà il buono, & il bello al sommo bene, & al sommo ente, il quale non hà in se differenza alcuna, ma è sempre l'istesso a se stesso; come scriue Alcino, e si proua per esso Raimondo. Ma lasciamo per hora così quest' intoppo. Concludo che questa conclusione non è Peripatetica, e non può essere, se non si volesse storcere le cose diritte. E so, che i Peripatetici l'hanno per chiaro; come anco dice Francesco Piccolomini nel grado Ottauo della sua Morale, al Capitolo Trentesimoquinto. Ma poniamo, che secondo la scola de' Peripatetici fosse vero, che la bellezza fosse lo splendore della diuinità, secondo l'istessa scola sarebbe egli vero ciò che segue: Io son di parere che sì, per due luoghi che io veggio esser in quella scola: uno è d' Aristotele ne' Libri del Cielo, che dal primo ente è dato l'essere a tutte le cose, a queste chiaro, a quelle oscuro; l'altro luogo è di Auerroe, quando dice, che chi dà l'essere, dà anco le cose, che conseguono l'essere. Hora conseguono l'essere quelle cose, che seco si conuertono, cioè il buono, & il bello, che con l'essere si conuertono

no almeno nel fondamento. Ma che gioua? se la prima parte non è Peripatetica, tutta per questo non si potrà dire Peripatetica. Ma che? sarà forse Platonica? Marsilio Ficino Platonico, e Marc' Antonio Mozzenico nel suo Primo del transito, e quegli sopra l'Hippia di Platone, per sentenza di esso Platone, nell'istesso Dialogo, e nel Fedro, e nel Simposio sono contrarij alla conclusione: Imperoche diffiniscono la bellezza per relatione alli sensi, dicendo, che la bellezza è vna certa gratia, che muoue, e diletta l'anima, mediante il vedcre, e l'vdire: vi aggiungono anco la mente. Ma questo poco importa: imperoche Platone, si come confessa di esso sommo bene, così confessa ch'egli sia la somma bellezza; perche nell'Hippia confessa la conuersione reale del buono, e del bello, e per tanto che hanno vna istessa, e sola Idea, d'Forma. Da Dio ne procede immediatamente la diuina mente, che i Platonici chiamano Mondo intelligibile; e procede non altrimenti, che proceda vn circolo dal centro. La onde Dio è vn centro immobile, dal quale dipende vn circolo immobile, che è la mente diuina; la quale costituita centro, da essa parimente procedono diuersi circoli, come dichiarano i Platonici. In questa diuina mente rilucono, e sono tutti i principij de gli enti, cioè le Idee. la onde ancora riluce in esse, come in vno specchio la Idea del bene, e del bello. E queste Idee sono l'essere dell'Vniuerso, il quale per esser graduato, più, e meno nelle sue parti è vicino, e lontano alla mente diuina: e si come più, e meno è vicino, e lontano da essa mente diuina; così anco, più, e meno, è vicino, d' lontano dall'essere, e di esso più, e meno partecipa; e conseguentemente, più, e meno partecipa del buono, e del bello. Imperoche l'essere il buono, e'l bello con tutte le Idee in Dio sono, come in quello, che è l'istesso con loro; ma si riccuono poi nella

DISCORSO

nella diuina mente, come forme, & esemplari, e principii, ouero sono nella diuina mente per le forme, che da Dio dipendono; ma nelle altre cose, cioè nel Mondo inferiore, sono per participatione. Adunque secondo il processo Platonico, la bellezza primieramente si riceue in Dio; indi nella diuina mente, cioè nel Mondo intelligibile; poi nel Mondo sensibile: Però la bellezza non è altro, che cosa diuina. Ma che, se non equiuale alla bellezza, & a Dio? e certo, che lo splendore è assai a proposito: perche tutte le cose belle splendono, e quanto più sono belle, tanto più splendono. Sarà dunque la Bellezza splendore della Diuinità, che penetra, e riluce per l'Vniuerso; prima intelligibile per le forme, che da Dio dipendono; poi nel sensibile per participatione, e più in una parte, che in vn'altra, come più nell'intelletto, che nel senso; più nell'huomo, che ne' bruti; più nel fuoco, che nella terra, e così v'andis scorrendo. Onde si scorge, che quella conclusione è formata nella Scuola Platonica, come anco dimostrerò dalle parole de' più eccellenti Platonici. Marsilio Ficino nel quarto cap. sopra il Simposio, non solo proferisce questa sentenza, che la Bellezza sia splendore del diuino volto e lume diuino, ma egregiamente la dichiara; che sarebbe lungo raccontare le sue parole. Il Mocenigo sopradetto nel primo del Transito dice per sentenza de' gli antichi Platonici, che la Bellezza è lo splendore della Diuina bontà: il che v'andis dimostrando, mentre che con gli antichi Teologi pone la bontà nel centro, e la Bellezza nel circolo, nel qual circolo riluce principalmente il centro, come dissi ancora io di sopra. Non però si toglie, che la Bellezza non sia nel centro, sì come la bontà, quanto si aspetta all'essenza dell'vno, e dell'altro; conciosia cosa che in essenza sia vn'istessa cosa il buono, & il bello, come ho detto: ma son differenti gli attributi anco di Dio in vna certamalità,

malità, che è cagione, che possiamo conoscere vno distinto dall' altro. Francesco Piccolomini nell'ottauo grado della sua Morale al cap. trigesimoquinto ancor' egli per sentenza di Platone la diffinisc: Che sia vn certo folgore vitale, che dal sommo bene procede per le Idee, per le ragioni, per li sensi, et per le ombre diffuso, il quale eccita gli animi, acciò mediante il sommo bene si raccolgano in vno: che è il medesimo a dire, che egli sia lo splendor diuino, che nella Mente si riceue, come Idea; nell' Anima, come ragione; nella Natura, come seme; nelle cose naturali come ombra. Dal qual processò si caua benissimo la diuersa participatione, che corrisponde alla seconda parte della conclusione. Quello che segue in proposito è superfluo, ma non rispetto alla diffinitione; conciosia che si pone per complimento di tutte le cagioni, che concorrono alla diffinitione. Ma torniamo a Marsilio Ficino, il quale nell'argomento sopra il libro della Bellezza di Plotino così la diffinisce per suo parere: Che la Bellezza è vno splendore, che procede dalla luce del Sommo bene. Adunque è splendore della Diuinità. perciò apparisce la Conclusione esser Platonica. Ma non voglio tacere, che essendo la Bellezza di due sorti, cioè corporea, & incorporea. Corporea, quale consiste ne' corpi, che si scopre col vedere; e nella voce, che si conosce con l'udito. Incorporea, che si aspetta primieramente al Sommo bene; indi alla Diuina mente; poi all' Anima; indi alla Natura; poi alla materia secondo l'ordine sopradetto, come dichiara Marsilio Ficino sopra il Conuito, al capitolo quarto della prima Oratione, & nel capitolo quarto dell'argomento, sopra il primo libro della sèsta Eneide di Plotino. Aristotele, il quale filosofo sempre mai co' sensi, della Corporea sola fece
men

DISCORSO.

mentione, e lo seguirono tutti quei, che già di sopra furono detti. Ma Platone, che pose le Idee, e ponendole al di là dell'intelletto sopra i sensi, considerò l'altra bellezza, cioè la incorporea, della quale è formata la Conclusione proposta. non lasciò però quell'altra. imperochè dalle cagioni considerò gli effetti, Nulla di meno ciò non fece Aristotele, il quale, se bene poteua argomentare da gli effetti, non mai argomentò; sì che lo istesso attribuì alla cagione, ch'egli attribuì all'effetto; quando non fossero di genere istesso. onde si come all'intelligenze attribuì i monumenti Metaforici, per bene che li vedesse naturali, e reali, ne gli effetti; così attribuì loro bellezza Metaforica, per benche la vedesse ne gli effetti reale. Ma quanto si aspetta alla dubitatione de gli trascendenti di già sopra mossa, non la voglio lasciar così insoluta alli giuditiosi. Mi spedisco dunque in poche parole, che nella Scuola Peripatetica il buono, & il bello non si conuertono altrimenti: Imperochè Aristotele, come a punto referisce il Piccolomini, vuole, che il buono superi il bello.



S E C O N D O. 5

CONCLVSIONE SECONDA.

La Bellezza, ouero il bello, come lo splendore dal Sole essere dal Bene inseparabile; e tutto ciò che è bello esser buono; e tutto ciò che è buono esser bello.

D I S C O R S O S E C O N D O.



Scrue il Ficino nel cap. quarto sopra la seconda Oratione del Conuiuio, che la bellezza è un certo raggio, che penetra per tutte le cose, come primieramente nelle menti diuine; secondo nelle anime; terzo nella natura; vltimo nella materia, per le Idee, per le ragioni, per femi, e per forme, come anco dissi nella Conclusione passata; e perciò è certa cosa, che questo raggio viene dal bene inseparabile, e lo prouo: Se prima si riceue nella mente, la quale è quel circolo immobile, che dal centro immobile promiène, cioè Dio, nessuna cosa riceue, se non dal suo centro, il suo centro è Dio; da Dio dunque lo riceue. Hor perche Iddio è il bene inseparabile, dal bene inseparabile dunque ne nasce questo raggio, per tutto penetrante; e conciossia che dalla mente indi penetra in tutto l'vniuerso, e mediatamente da esso bene inseparabile promiène, e penetra per tutto. Questo discorso canasi non solo da Marsilio; ma da altri Platonici ancora. Sarà dunque Platonica la conclusione. Ma può ella esser Peripatetica? Parliamo prima della prima parte: Se non vi fossiro quelle parole, Come dal Sole lo splendore, si potrebbe difendere co' principii Peripatetici: imperochè il primo

B Motore

DISCORSO

Motore, auuenga che sia immobile, come proua Aristotele nel lottano della Fisica: nulla di meno è tale, che come vuole esso Aristotele, da esso procedono i mouimenti naturali; percióche vuole egli, che immoto, muoua per necessità di natura. Così, auuenga che non sia bello, se non metaforicamente, secondo Aristotele, si come anco è mobile, può esser cagione, che da esso procedano le bellezze, & egli è il bene inseparabile. Si differrebbe anco con la conuersione di quei trascendenti, se Aristotele la concedesse: imperoche sempre il primo in qualunque genere, e metro, e misura, è cagione di tutte le cose ad esso soggette, come dice Aristotele nella Metafis. Ma quel dire, Come lo splendor del Sole, impedisce, che non può esser a modo veruno Peripatetica: percióche lo splendore prouiene dal Sole, come da cagione efficiente; non così dal bene inseparabile prouiene il bello; conciosia che il bene inseparabile, si come muoue, così è bello, secondo Arist. Hora muoue, come cagion finale, non come efficiente: così dunque la Bellezza prouiene da Bene inseparabile, come cagion finale, non come efficiente: perche non concessero mai i Peripatetici, che vna cosa spiritale hauesse attione in cosa corporea. In oltre, lo splendore prouiene dal Sole, come da quello, che formalmente è splendente: ma il bene inseparabile non è formalmente bello; perche sarebbe realmente bello, non metaforicamente, essendo ogni formalità, realtà, come dicono quei, che Sottili si domandano. Quanto dunque alla prima parte, non può esser Peripatetica. ma che diremo della seconda: per quello che detto habbiamo nella Conclusione passata, mi par cosa chiara, che nò; poi che nessuno Peripatetico concede quella conuersione. E chi mi ricercasse, che opemione sia stata quella dell' Autore, io direi, che egli hauesse l'occhio a Platone, non ad Aristotele; perche veramente è Platonico

tonico . e feruirommi d'vn' argomento potentissimo Platonico ,
 che quelle cose sono vn' istessa cosa in essenza , che hanno vna
 sola Idea . Il buono , & il bello hanno vn' istessa Idea : dunque
 il buono , & il bello sono vn' istessa cosa in Idea . I fondamenti
 sono di Platone : perciocche ricercando egli , se sono vna cosa
 istessa il buono , & il bello , ricerca se hanno vna istessa Idea .
 Et nell' Hippià maggiore lascia per fermo , che hanno vn' istessa
 Idea . e di questo parere fu Dionigi Areopagita , che nel cap.
 quarto de' Diuini nomi dice , che semplicemente il buono , & il
 bello sono vn' istessa cosa . Ma non si ferma però quì la senten-
 za sua , che egli vuole , che la bellezza Diuina sia cagione d' ogni
 bellezza , come si legge nell' istesso capo : il che fa per la prima
 parte . Imperocche se la Diuina bellezza è cagione d' ogni bellez-
 za , ella procederà da Dio . quindi non senza ragione Alessan-
 dro Piccolomini disse nel decimo della sua Morale , la Bellez-
 za esser cosa diuina . Nè solo vuole Dionigi , che la prima bel-
 lezza , che è il bene inseparabile , sia cagion finale di ogni bellez-
 za , che anco vuole , che sia cagione efficiente , & esemplare ,
Ex hoc ipso (dice) *Pulcro omnibusque sunt, inest, ut pro*
modulo suo sint pulchra, atque propterea ipsum pulchrum
omnium congruentia, amicitiaeque, & communionis, vnio-
nesque proueniunt: idque omnium est principium, ut causa
efficiens & mouens, & continens vniuersa pulchritudinis,
videlicet sui ipsius amore. Est & finis omnium, cunctique
amabile, tanquam finis: Omnia enim pulchri gratia
sunt. Exemplaris quoque causa est. omnia enim per pul-
chrum diffiniuntur. Dalle quali parole si vede , quanto fa-
 uorisca esso Dionigi la prima parte della Conclusione , &
 quanto sia seguace di Platone . Ma non voglio tacere quel-
 lo , che egli segue per la seconda parte . *Quamobrem ,*

DISCORSO

*seguita egli, idem est pulcrum, atque ipsum bonum. E per
 far conoscere la vniuersità della sua sentenza, come dottissi-
 mo, soggiunge la proua, dicendo: Quoniam omnia pulcrum,
 pariter atque bonum, secundum omnem causam appetunt, nec
 quicquam est in rerum ordine, quod non sit pulcri, boniq; par-
 ticeps. Ma che? Plotino prencipe de' Platonici ricerca dall'
 anima nel settimo libro della festa Encide, quale sia l'autore
 di tutte le cose belle; e conclude, che sa di mestieri sia vna cosa
 totalmente separata, e sopra tutte le potenze, e forme; e tale,
 che da essa dipenda ogni forma intellettuale. Oportet, dice egli,
 sanè ipsum pulcrorum omnium authorem eorum. nullum peni-
 tus esse, alioquin si quid eorum sit pars tantum quedam erit,
 igitur neque forma quada[m] talis est, neque potentia quedam,
 neque rursus est, cuncta q; ibi fiunt, existunt q; forma, atque
 potentia, sed oportet super omnes extare potentias, atque for-
 mas. Est ergo principium specie vacans, non ita quidem ut
 indigeat forma, sed potius, a quo omnis forma intellectualis
 exoritur. Nè facci difficoltà quel detto Specie vacans, quasi
 volesse dire senza bellezza, che non è senza bellezza, ma senza
 Idea di bellezza, mediante la quale sia bello; perche egli è la
 somma bellezza, e prima bellezza, come dice Dionigi. Ma
 nasce non picciola dubitatione, che Platone nel Fedro aperta-
 mente dice, Che la bellezza nasce dalla misura, e commensura-
 tione, il che par contrario alla conclusione; certamente è appar-
 so ella esser Platonica; però vn tal detto ha bisogno d'espofi-
 tione. Dirò dunque, che quella sentenza solo si estende nella
 bellezza corporea; che se si dicesse in oppositione, che per quanto
 si è detto, il bene separato è cagione produttrice d'ogni bellez-
 za; dunque non la misura è commensuratione. Io direi, che il
 bene separato, certo si è cagione, ma efficiente, finale, & effem-
 plare,*

plare, non materiale, si come è la misura, e commensuratione. Che doue è necessaria la materia, necessaria è anco tal misura, e commensuratione, la quale accade alla materia, per esser mista con la priuatione, come anco dice Aristotele, & allhora specialmente gli auuiene, quando la natura signoreggia la materia, che quanto più la signoreggia, tanto più la polisce, e fa bella, come anco tocca il Ficino sopra Plotino nel libro ottauo de la sesta Eneade. E questo considerò esso Plotino nella prima Eneade al sesto libro; che non si estendea questa Platonica sentenza, se non alla bellezza corporea: perche esso Plotino supponendo, che si estenda ad ogni bellezza, dè pure che non si troui altra bellezza, che quella, che dalla misura, e commensuratione promienc, disputa contra, e forse contra Aristotele, che s'egli è così, nessuna cosa semplice sarà bella; il che suppone, come falso, ma bello solamente sarà il composto, & il tutto; il che se così è, conchiude Plotino, che nessuna parte sarà bella, e pure egli è necessario: perche se le parti non sono belle, il bello non è composto di cose belle. In oltre, i colori sono pur belli, e non son composti di sì fatta misura, e commensuratione, conchiude, che l'oro non sia bello, nessuno studio, e nessuna speculazione, il che reputa per inconueniente. Non vuole dunque Plotino, che questa sia cagione vniuersale della bellezza, ma solo della bellezza, ch'egli diffinisce nell'istesso lib. cap. 2. Che la bellezza è un fiore della forma, che per imperio della ragione ideale supera la materia. Quasi simile esposizione darci a quella sentenza del Ficino nel libro vndecimo della seconda Eneade di Plotino, quando dice, che la bellezza nasce, e promiue dall'ordine, e distintione: imperoche nel cap. ottauo parla della bellezza del Mondo sensibile, il quale mai non si potrebbe dir bello senza l'ordine, e distintione. Così nessuna Republica,
nessuno

DISCORSO

nessuno Esercito, nessuna Città si potrebbe dir bella senza l'ordine, e distintione. Ma che diremo, se anco nel Mondo intelligibile è necessario l'ordine, e distintione. Che bellezza, di gratia, si potrebbe intendere ne' mouimenti celesti, se non s'intendessero le Diuine menti muouer i Cieli ordinatamente, e distintamente? Certa cosa è, che non s'intenderebbe, se non in regolarità, e confusione nel mouimento celeste. Ma stando in Platone, che molto più diuinamente concede di Aristotele le Diuine menti, come ministre di Dio, come sarebbe bella la lor amministrazione senza ordine, e distintione? Ma che cagione sarà questa? Mi souuene hora vn certo nome, che usano anco i Peripatetici, & attribuiscono alla materia in alcune occasioni, cioè, Causa sine qua non. E questo mi pare douer attribuire all'ordine, e distintione in questo proposito: perche è cagione, senza la quale non sarebbono belle infinite cose. Non è però cagione efficiente, nè esemplare, nè finale; che si è visto di sopra per sentenza di Dionigi il bene inseparabile esser tale: ma nè anco formale; imperoche la vera forma della bellezza è la vita assoluta, che prouiene dalla Diuina mente per l'atto suo, come dice il Ficino sopra Plotino nel suo libro della Bellezza. Concludo dunque la Conclusione esser Platonica, e con buoni fondamenti posta.



CONCLVSIONE TERZA.

La Bellezza allettare tutte le cose, nelle quali risplende, e rapirle a se con impeto di amoroso desiderio.

DISCORSO TERZO.



A Diffinitione, che già nella prima Conclusione fu proposta della Bellezza, dimostra manifestamente, come anco questa Conclusione sia Platonica. e parlo di quella, che il Mocenigo con Marsilio Ficino caua dall'Hippia, dal Fedro, e dal Simposio di Platone: la quale fu questa, Che la bellezza è una certa gratià, che alletta l'anima, e la muoue mediante la mente, il vedere, & l'udire. nè solo ciò dimostra, ma anco restringe in quelle parole tutte le cose, nelle quali risplende. Risplende la Bellezza in tutte le cose in più modi; ma specialmente in due, si come è riceuuta in due modi: in uno è riceuuta, come in soggetto, e materia, che mediante la Bellezza si fa bella: in un altro, co in soggetto conoscente essa Bellezza. Alletta la Bellezza in tutti questi modi; e però dicono tutti i Peripatetici, e certo bene, come San Tomaso, che fra il buono, & il bello vi è questa differenza, Che il Buono è quello, che da tutte le cose è desiderato; ma il Bello, solo dalle conoscenti. Alletta dunque il bello tutte le cose, nelle quali risplende per cognitione; però nell'anima talmente si ricoue, & ella dal bello è allettata. Mediante la mente è allettata dal bello intelligibile; mediante i sensi, dal bello corporeo. E questa è proprietà della Bellezza, e questa

DISCORSO

e questa è cosa marauigliosa del bel giudicio dell' Autore , che
 vfa sì bell' ordine , che l' hauer cauato le conclusioni dall' essen-
 tia della Bellezza, hora le caua dalle proprietà , come che dopo
 l' essenza segue la proprietà; indi gli effetti, da' quali cauarà la
 seguente . Ma vediamo s'è proprietà della bellezza lo allet-
 tare . Marsilio Ficino sopra la bellezza di Plotino nel Somma-
 rio del libro dice fra le altre queste parole: *Proprium pulcritu-
 dinis est allicere simul & rapere* . Ecco, chi vorrebbe più chia-
 ra la prima parte della conclusione , anzi tutta; perche altro
 non ci resta, che l' Instrumento. Ma perche, come anco dissi, non
 rapisce affatto tutte le cose; e non alletta; dimostrò esso Marsi-
 lio iui, quante cose alletti, e rapisca, dicendo: *Et quoniam pul-
 critudo munus intellectuale, & ideo solos allicit cognoscentes
 in eam, siue intellectuales aliqua ratione siue visu, siue auditu.*
 Non tacerò anco il nome Greco della bellezza , che Marsilio
 adduce, che pur aneh' egli significa questa sua proprietà, Calon
 la chiamano, & i Latini interpretano quasi prouocans; il che
 pigliandosi in buon senso l' istesso quasi è, che attrahens. Il me-
 desimo dice Proculo nell' Alcibiade. Dunque la Bellezza allet-
 ta, & rapisce tutte le cose cognoscenti, e con impeto di amoroso
 desiderio. La parola Greca dimostra questo impeto , perche si
 dimanda Calon, cioè prouocante . sempre il prouocato si muoue
 con impeto verso la parte prouocante; il che veggiamo delle
 attioni anco de gli huomini, che l' vno dall' altro prouocato non
 mai si muoue, se non con impeto . Et questo impeto ha diuersi
 gradi, quanto più e meno è prouocato vno dall' altro , tanto
 più e meno con impeto si muoue verso il prouocante; e questo si
 deue anco intendere della prouocatione al diletto . Proculo
 esponendo questa parola Calon, la fa nascere da due verbi Gre-
 chi *καλεις*, che vuol dire prouocare le anime, & da *αλιν*, che
significa

significa dolcemente toccare i risguardanti . Ancora da ^{valere}, che significa chiamare , come riferisce il Maggioraggio nel primo della Retorica per sentenza di Proculo . Così dunque quanto più , e meno chiama , prouoca , e tocca la bellezza il soggetto conoscente , tanto più e meno lo desta a mouersi con impeto . Ma che impeto è questo : di amoroso desiderio , cioè di vnione ; il che si conosce per quello che diceua Empedocle filosofo . Voleua egli , che il Mondo più volte si generasse , e corrompesse , mediante l'odio , e l'amicitia . Imperoche , diceua egli , quando nasceua discordia fra gli elementi , era necessario , che si separassero l'uno dall' altro ; e quindi i graui discendessero , & i leggieri ascendessero , e così formassero l'Vniuerso , come egli stà . Ma ritornando in amicitia , era di mestiero si vnissero i graui co' leggieri , i molli co' duri , e si sodisfacesse quest' ordine dell' Vniuerso . Da questo si caua , che si come l'odio è causa di separatione , così l'amore è causa di vnione . E non è marauiglia alcuna , che la bellezza rapisca , & alletti in cotal guisa ; percioche la bellezza per se stessa è cosa amabile , e desiderabile , come ben anco dimostra il mio Maestro Francesco Piccolomini nel cap. sexto decimo del secondo grado della sua Morale . E non è parimente marauiglia , se così prouoca , e rapisce : imperoche nessuno in nessun modo si può liberare da essa , che non sia affetto da essa . Però Rione , come riferisce Plutarco , ponendo differenza fra la Bellezza , & i Tiranni , diceua , che da' tiranni l'huomo si poteva liberare in alcun modo : ma dalla bellezza in nessuno . Non è anco marauiglia , se così prouoca , rapisce , et alletta : imperoche abbrucia , & infiamma chiunque le si rappresenta dinanzi . Il fuoco , diceua Zenofonte , abbrucia solamente coloro , che lo toccano : ma la bellezza chi le stà lontano .

DISCORSO

CONCLVSIONE QVARTA.

Il Bene non deſtare Amore ſotto la forma di bene, ma ſolo ſotto piaceuole imagin e di bello.

DISCORSO QVARTO.



HI vorrà diffinire il Bene, ſecondo i Peripatetici, ch'egli ſia quello, che tutte le coſe appetiſcono, cioè ragione, per la quale tutte le coſe ſi deſiderano, vedrà la con- cluſione eſſer più toſto oſcura, che chiara. Tutte le coſe, certo, appetiſcono il bene; perche anco per ſentenza d'Ariſt. l'Ente, & il buono ſi conuertono, e conuertendoſi, mi pare che Platone a torto riprenda Ariſtot. in queſta diffinitione: perche ſe Platone concede la conuerſione del buono, e del bello, meglio la concederà del buono, e dell'Ente; e cōcedendola, tutte le coſe ſarànno buone; e però in quanto buone, ſaranno deſiderabili. Mi marauiglio anco di Simplicio, che quaſi a queſto fuſſe contrario; pure io l'hauerò per iſcuſatò, dicendolo mentre eſpone Epicuro Stoico, che perauentura gli Stoici non cōceduano sì fatta conuerſione; già che anco Seneca nell'Episto- le, ſeguitando Diogene, diſſe il bene eſſer coſa aſſoluta; laqual diffinitione è mächenuole, eſſendo ogni Ente buono ueramente; e molti ſono gli enti riſpet- tiui, e nulla dichiara. Di Cicer. per hora taccio, che non ſò la ſua profeſſione, già che egli hora ſi ſcorge nel Liceo, hora nell'Acade- mia, & hora ſotto il portico Stoa, doue nò lo trouo in propeſito. Ma voglio ſtare in Platone, dicendo, che ogni buono è bello. & ogni bello è buono: perche altrimente mi naſcerà qualche intop- po, e difficoltà; ma non però, che ſ'appartenga ad vna ſola poten-

za, se non per accidente. Per amore non voglio intendere qualunque amore; conciosia che nascerebbe difficoltà insolubile; per che il bene, che è oggetto d'ogni appetito, tanto sensitiuo, quãto intellectiuo, rappresentandosi all'appetito, tre effetti in esso partorisce. il primo è vn certo compiacimento di esso, il quale si chiama amore, cioè desiderio d'acquisto per unione; il qual acquisto partorisce col desiderio secondariamente; il che acquistato partorisce il terzo, che è la elettione: si come il male partorisce odio, fuga, e tristezza. E quest'istesso dico dell'appetito naturale delle cose insensate, proportionatamente però. E quest'istessi effetti partorisce il bello, non per tutto, ma solo nella potenza conoscitiua, sì come il bene; perche il bene ciò facendo, muoue mouendo, attrahendo a se, come fine; percioche il bene è fine, et ha ragione di fine, come dichiara S. Tom. nella Som. ma il bello, ciò facendo, attrahendosi muoue, e mouendo muoue come forma. E come questo s'informando perche cosa è forma, se non cosa, a cui conuiene informare; ciò si caua per uigore dell'Arte magna, oltra che è manifesto. Nell'informare assimila (p dir così) cioè rende simile la potenza all'oggetto, che se ciò non fosse, non mai la potenza apprenderebbe l'oggetto: imperoche se la potenza conoscitiua deue conoscere il suo oggetto, fa di mestiero, che la potenza, e l'oggetto si vniscano, e s'vniscano mediante l'atto, cioè la forma; et è bisogno, che qsto atto faccia, che la potenza s'assomigli all'oggetto, se conoscer lo deue; perche ogni cognitione si fa per somiglianza, secondo i Peripatetici, e fra Platonici specialmente il Ficino sopra l'Iside. E quindi dice Plotino, che nõ può conoscere alcuna potenza il bello, se non si fa bello; adunque è, perche il bello muoue, come forma, e la forma a mio giuditio più d'ogni altra cagione muoue; poi che ogni agente, mentre opera, opera per la forma; credo anco, che il bello più muoua. E

però, mentre il buono, & il bello sono congiunti, muoue certo il bello, e desta amore in tutte le cose; ma più il bello nelle cose, che lo riceuono, mouendo come forma, e più consequentemente desta amore. Tanto più, che il bello, come bello ha virtù di prouocare, & infiammare, come ho detto di sopra. In oltre, poiche il bello s'appartiene alla virtù conoscitiua, la quale bisogna, che s'assomigli ad esso nell'apprensione di essa; più muoue e desta amore il bello, che il bene; perche più muoue la simiglianza, che la dissimiglianza. Ma nascerà per auuentura difficoltà, che se il buono, & il bello sono vn' istessa cosa fra loro, & con l'Ente, sempre anco il bene si assomiglierà. Egli è vero; ma ciò è per accidente; nè è necessaria si fatta assimilatione, già che non è necessaria la potenza conoscitiua per apprensione del bene; ma sì bene del bello, che s'egli accade, che anco il bene si conosca, ciò è per accidente, quanto si aspetta al destare amore. Nè mi riprenda alcuno, ch'io mi contradica, che a questo più che ad ogni altra cosa auuertisco; e s'io non sono così inteso, diasi la colpa alla difficoltà della Conclusione; perche in vero è molto difficile. e ragionando io con tale, che per comune sentenza è reputato dotto, dopò lungo discorso sopra ciò, proruppe in questo parere, che la Conclusione fusse falsa, dimostrando, che sempre il Bene più muoue, e desta amore, già che egli sempre è il fine, e come fine muoue le cose, che sono al fine. E già che il Bene è sempre amabile, come bene, e desiderabile, dico, come bene, per il bene apparente; sì che siue anco per il bello apparente. nè questo dico fuor di proposito; ma per rispondere ad vn' argomento, che mi fu fatto, con dire, che si amano delle cose brutte, come anco in una Carzonetta dimostra l'Autore; al quale però risposi, non come brutte; sì come si appetiscono delle cattive non come cattive. Concludo dunque, che il Bene assolutamente è desiderabile,

rabile, & in tutte le cose deſta amore, cioè deſiderio d'acquiſto, e di vnione con eſſo; ma il bello, doue è riceuuto, molto più deſta; e per queſto ſuppedita il bello la potenza del bene nella virtù conoſcitiua, che non è ſua potenza. Ma io manifeſtarò coſa, che chiarirà molti, quali ſi rendono difficili in queſto, che il Bene non deſti più amore d'ogn'altra coſa. Molti ſono, che diſſimuloſcono l'Amore, ch'egli ſia deſiderio d'vnione cò l'amata, come anco alcuni crederanno, ch'io voglia, per quello che ſpeſſo ho detto; ma ſ'ingannano. La Definitione ſi impre è vn' iſteſſa coſa col definito. ma non ſono d'opinione, che l'Amore ſia vna iſteſſa coſa col deſiderio, come vogliono alcuni, nè ſon lontano da Platone, & Ariſtotele. E ſe pure il deſiderio ſi può chiamare Amore, ſi chiama impropriamente, e largamente: ma parlando come ſi deue, il Bene certamente cauſa deſiderio d'eſſo nella potenza, che lo apprende; ma non il vero amore; perche amore ſempre mai riguarda il bello. nè dico queſto di mio parere, ma di Platone nel Conuiuiο: & Ariſt. nel nono lib. dell' Etica ſcrive, che l'amore ſpecialmente naſce dal ſenſo del vedere. ma che di gratia di buono apprende, come buono, con quel ſenſo: anzi con l'udito, che pur aggiunge Ariſt. in vn' altro luogo. ma meglio nel nono dell' Etica al capo 9. proua la conſuſione, dicendo: Nemo amore capitur, niſi fuerit ſpecie delectatus. Ma torno a propoſito: L'Amore non è altramente vna coſa iſteſſa col deſiderio: lo conſirmo. Ma non voglio tacere, che ſi come l'Amore ſi diſtingue, così ſi diſtingue il deſiderio. Sò che ſi troua vna ſorte di deſiderio ſtretto, che è l'iſteſſo con amore. E ſe di ſopra diſſi, che ſe ſi diceſſe l'iſteſſo, ſi direbbe impropriamente, inteſi del deſiderio pigliato largamente: perche ſi fatto deſiderio è anco dannato da Ariſt. Ma nè anco lo ſtringo tanto, che alla ſola concupiſcenza, che pare habbia luogo in propoſito, già
che

DISCORSO

che si parla del bello : imperoche nè anco Arist. nell' Etica vuole, che amore sia sì fatto desiderio. Se adunque amore è desiderio, egli non è quel desiderio, che segue l' amore ; nè meno quel desiderio, che in tutte le cose ha luogo, se perauentura non si pigliasse amore, come elctione, che in tutte le cose si ritroua, mentre appetiscono il bene. Ma veramente amore è vn certo desiderio, che solo ha luogo nella potenza conoscitiua, come nel vedere, nell' vdir, e nella mente, il qual desiderio è sempre con amore, nè sì presto entra amore causato dal suo proprio oggetto, che è il bello, come testifica il Mocenigo nell' istesso libro sopra nominato, che anco entra questo desiderio insieme con amore. e di questo desiderio, egli stesso parlando nel predetto luogo, dice, che l' amore è desiderio di bello ; il che prima fu detto dal Ficino per sentenza non solo di Platone, ma di tutti i Filosofi. Hor se l' amore è sì fatto desiderio, chi mouerà l' amore più del bello : nessuna cosa certo. Adunque, se il bene desta amore, come bello il desta, e non come bene, per quanto s' è detto. Adunque apparisce vera la Conclusione, e con giudicio fabricata. Non voglio tacere di hauerla letta in Isocrate nell' Oratione detta, Encomium Helenæ, oue si legge : Che per cagione della Bellezza si amano tutte le cose, che si amano.

CONCLVS. QVINTA.

La Bellezza, che sotto nome di Venere è significata da gli antichi, esser padre, non madre d'amore, cioè cagione produttrice, non materiale, difendersi nondimeno.

CONCLVS. SESTA.

Venere ò presa per la Bellezza, ò per l'anima,
come la prendono alcuni, poterfi dire e
padre, e madre d'amore.

DISCORSO V. ET SESTO.



*Pr*ererà in primo aspetto, che sieno contra-
dittorie queste Conclusioni; ma nel vero
non sono, anzi l'vna dall'altra dipende,
ò pur per meglio dire, sono annesse insie-
me. Ciascuna di loro ha vn supposto. la
prima, Che da gli Antichi Venere sia
presa per la Bellezza. La seconda, per
l'Anima. Et io son dell'istesso parere; e specialmente, che ciò
si cavi da Platone nel Conuito, oue dichiara la cagione perche
amore sia sempre preso da desiderio di bello. A questo mirando
Quintiliano, chiamò la Bellezza con nome di Venere. e per
auentura Isocrate ancora così la chiamò, già che vn' egregio
scrittore riferisce d'hauer letto in Isocrate, ch'egli l'ha presa in
tutte le significationi. Ma che Venere si pigli per l'anima,
si può cauare da Platone con vn sì fatto argomento, che nasce
amore in Venere, e nell'anima; e dall'vna, e dall'altra è prodot-
to: adunque Venere, e l'anima sono vn' istessa cosa. Si proua la
consequenza dalla uulgata sentèza de Mathematici, che le cose
che ad vn terzo sono vn' istessa cosa, fra di esse sono il medesi-
mo. Lo affonto è di Plat. e d'Isocr. Isocrate nell'Encomio di He-
lena, dice, che l'amore delle cose belle naturalmète è in noi inser-
to. ma lasciamo andare, che ad ogni modo qsto è metaforico, et è
chiaro anco ne moderni, come in Giulio Camillo nella sua Idea
del Teat. per il primo supposto anco sò di certo si ritrouarebbono
infiniti

DISCORSO

infiniti luoghi nel Boccaccio, & altri Poeti. Ma voglio passa-
 re alle conclusioni, & discorrer loro intorno con vn passo di Plat.
 nel Conuiuio; le cui parole sono queste: Quando nata est Venus
 parato conuiuio, discubuerunt Dii ceteri, & Mitidos, & Fo-
 ros. Cum cenati essent; Penia medicatura cibum; utpote epulis
 illic abundantibus venit, & circa fores obuersabatur. Porus
 quidem nectare ebrius; vinum namque nondum erat; Jouis
 ortum ingressus est, & somno grauatus dormiebat. Penia ve-
 rò inopia compulsà, quo pacto filium quasi quibusdam insidiis
 ex Poro conciperet, excogitauit; quare iusta illum accubuit,
 amoremq; concepit. Vnde natus est Amor, scētator, vltorque
 Veneris; propterea quòd in venalis nat alibus est progenitus.
 Quinetiam natura pulchri desiderio carpitur, cum Venui ipsa
 sit pulchra. Da queste parole si caua, che l'amore è nato di co-
 pia, & d'inopia: dalla qual sentenza subito nasce dubbio, come
 dunque si dica, ch'egli sia nato di Venere. Ma bisogna vedere,
 che cosa intenda Platone per questi nomi. Venire, a mio giudi-
 tio, e per sentenza di Platone, altro non significa per bora, che
 la mistione di tutte le cose confusa, & indistinta (e non discor-
 do dal Ficino, se bene egli altroue più alto tende) conforme ad
 Empedocle, che nō si partiua, se non per l'odio; e per l'amicitia,
 che nō si partiua, cioè per odio delle parti, cioè p la contrarietà:
 percioche i principii hanno da esser contrarii, se deuono princi-
 piare. Significa dunque Venere la cōmissione di tutte le cose,
 nella quale fecero conuito gli alti Dei, cioè Dio Magno con le
 intelligenze (o bel passo contra quelli, che vogliono accordar
 Aristotele con Platone, & all'incontro intorno all'eternità del
 Mondo dalla parte innanzi) per far quello, che disse Platone
 nel Timeo: In principio Deus ignem, terramq; creauit. il che
 prima hauea pronuntiato Mose. In questo conuito, chi furon
 gli

gli inuitati principalmete Mitidos, cioè il fonte del Conseglio, ch'io direi che fosse la Diuina mente, nella quale rilucono le Idee di tutte le cose: nella quale il Sommo Dio mirando, come consigliato dall'aspetto, disponesse di operare di fuori. Et in questo si scuopre il misterio di Gio. Euangelista, appresso di quelli, che tanto stringono Platone, che per la Mente diuina, intendail Verbo eterno, quando esso Giouanni dice: Omnia per ipsum facta sunt. la qual sentenza è uerissima, ma aliena dalla sentenza di Platone. Vi venne Poro, cioè lo Dio dell' Abondanza, che significa tutto l'ordine delle forme. Vi concorse Penia, cioè l'Inopia, che altro non significa, che la materia; la quale p esser informata, e pouera, è desiderosa di cibo, cioè di forma: e come dice Arist. appetendola vi concorse. E questo è bel passo da conoscere, come Platone habbia prima proferita quella sentenza dell'appetito della materia, cioè, come la femina il maschio, così la materia la forma, scoprendola sotto il desiderio di Penia uerso Poro. Desiderosa dunque di forma, cioè di perfettione, e desiderosa di figliuolo, (perche nell'unirsi cō la forma, ne procede il composto distinto da lei, ritenente però la sua natura accompagnata con vn'altra) si vnisce con Poro, cioè con la forma per insidie; perche la cosa perfetta non s'unisse mai per proprio istinto a cosa imperfetta; e più perfetta è la forma della materia. Dunque in questa vnione prima, quando gli Dei sederono al Conuito, cioè, quando si mise il Grande Iddio con le Diuine menti alla productione della mistione, che è significata per lo natale di Venere; dalla prima mistione, che si fece della materia, e della forma, ne nacque Amore, così nacque di Copia, e d'inopia. E perche nessuna cosa nella prima mistione si ritroua, se no materia, e forma, la materia e la forma sono parti principali d'essa mistione. Dunque così Poro, come Penia sono parti di

D

Venere

DISCORSO

Venere. Di loro però nascendo Amore, cioè il uincolo di tutte le unioni, viene ad esser nato di Venere, la quale rispetto a Penia, cioè rispetto alla materia, è madre; rispetto a Poro, cioè alla forma, è padre. Ne nasce difficoltà, che la seconda Conclus. dica, (quātunque Venere si pigli per l'anima, nondimeno si chiama e padre, e madre) perche egli è vero; conciosia che nella prima productione dell'anima ciò auuene, essendo ogni anima cōposta di materia e di forma; nè dirò della sensitiua, et altrice, ch'egli è chiarissimo, ma dell'intelletto. Non dice Arist. nel 3. dell'An. che Est intellectus, quo est omnia facere, & quo est omnia fieri: Non vuol egli, che una parte dell'intelletto, cioè l'agente sia incorruttibile; e l'altra, cioè il passibile, sia corruttibile: Chi è dotto, intende. E Platone nel Parmenide non vuole, che in tutte le productioni concorrano queste tre cose: Infinitum, Vnum, & Terminus. Ma che: nella productione Platonica dell'anima nel Timeo, non si cauerà l'istesso con diuersi fondamenti: E perche vogliamo noi credere, che Isocrate dicesse, che naturalmente habbiamo inferto l'amore col suo proprio oggetto, se non perche nella productione dell'anima anch'egli nasce? Hora dunque per li fondamenti Platonici concludo, che Amore nacque di copia, e d'inopia ne' natali di Venere, cioè nella productione della mistione, che diremo nella segregatione del Chaos: Nacque Amore di copia, e d'inopia, cioè delle parti principali di essa mistione, cioè di materia, rispetto alla quale essa mistione concorre come madre d'Amore; e di forma, la quale concorre, come padre: perche sempre la forma è attiua, rispetto alla materia; la materia passiuu, rispetto alla forma. Da questa consideratione si scioglie vn dubbio, onde nasce, che Platone attribuisce all'amore molti epiteti nel Conuito, & altroue, i quali sono contrarii. Il medesimo si caua da molti Poeti, che alcuni significano

significano buona natura, alcuni cattiva: imperocchè la buona natura procede rispetto alla forma, la quale è sèpre cosa ottima e divina, (come dice Arist nel primo della Fis.) ma la cattiva natura procede rispetto alla materia, la quale sempremai per la privatione annessa (come dice anco Arist.) tende al male. Quindi nasce, che quanto più l'amore cerca allontanarsi dalla madre, cioè dalla materia, tanto è migliore, sì come per l'incontro. L'essempio habbiamo nell'anima, la quale quāto più si accosta al corpo, tanto più perdendo la sua dignità, si auuiliſce, e fa cattiva; ma quanto più s'alza, e distacca dalla materia, tanto più accostandosi alle cose buone, si fa buona. Habbiamo dunque visto, come Venere sia padre, e madre d'amore, cioè del vincolo, e del legame di tutte le cose, del quale parleremo più innanzi. Vegliamo, come Venere possa esser solamente padre, non madre: il che volendo vedere, fa di mestieri distinguere le Veneri. Cicerone nel terzo libro della Natura de' Dei, ne pone quattro; alcuni Platonici ne pongono cinque, alcuni tre, alcuni più e meno, che poco fa al proposito nostro. Io per hora le distinguo in due con Platone. L'una è nata di Gioue, e di Dione, cioè di materia, e di forma: perche per Gioue s'intende la forma, per Dione la materia (come dichiara il Mocenigo nel suo Transito) e questa è quella Venere, della quale ho fin' hora parlato. Ma l'altra Venere è nata solamente del Cielo, senza madre: onde, sì come quella corrisponde al Mondo sensibile; così questa corrisponde all'intelligibile; e sì come quella a gli effetti corporei, così questa alle Diuine menti totalmente separate da materia. E questa più d'ogni altra si compara all'anima intellettiua agente, la quale è immortale, & separata totalmente dalla materia. Hor da questa nascendo Amore, ne nasce come da padre, non

D I C O R S O

come da madre. Ma come nasce Amore da questa Venere? Io
ricerco da chi dubita in questo. L'Intelletto che cosa è? Certo
altro non è, che cosa, a cui s'aspetta l'intendere. dunque l'atto
suo è l'intendere. l'oggetto suo è la cosa intelligibile. la potenza
è esso intelletto. E non fa di mestiero, che s'egli ha da intedere
s'unisca la potenza all'oggetto. Ma chi è cagione, non dico mezzo
di questa unione, se non l'amore: adunque nell'intelletto si ge-
nera l'amore. Ma più oltre. Quello che l'Intelletto intede è En-
te; perche (come dice Arist. nel 1. dell'Atia, e della Post.) Non
entis non est scientia. Se egli è Ente, adunque è buono, e bello.
il bello è oggetto d'amore: adunque egli intende il bello, et insie-
me Amore; e nell'intederlo, si fa sua cagione produttrice: pche
(hora parliamo dell'Agēte) l'Intelletto è quello, Quo est oīa fa-
cere. E sēpre l'intelligente è quello, che produce l'intelligibile; il
che si scopre dalla eterna pductione, oue l'intelligēt Dio produ-
ce il Verbo intelligibile; ma stando in Plat. intendendo Dio la
Mente diuina, cioè il Mondo intelligibile, prima internamēte,
poi esternamēte lo produce. E secondo Arist. così il primo Moto-
re, come le Diuine menti, intendendo, producono i mouimenti, i
quali intedono. Hora dunque q̄sta Venere è cagione produttrice
d'amore solo, come padre, non come madre; che se alcuno dicesse,
che Venere per l'anima è ancora madre, già si è detto di sopra.
Non refterò tuttauia anco di dire, che secondo Giulio Camillo
Venere è presa p la Nephes, che è l'anima sēsitiua, laquale inclu-
de in se la negētiua, e questa può esser cagione d'amore, come
padre, rispēto alla parte formale; e come madre rispēto alla
materiale: perche (come auco dissi di sopra) sī fatte anime so-
no composte di materia, e di forma; e pciò parlando Arist. di
questa Venere nel lib. della generatione de gli animali, la chia-
mò *σπῆμα*, che vuol dire spuma, la qual spuma dinota il seme
animale,

animale, che è spumoso, da cui ne nasce così l'anima vegeta-
tiua, come sensitua, per la virtù, che dentro gli è inserta,
come dice Arist. che nel seme vi è una certa virtù, che rispon-
de proportionatamente all'elemento delle Stelle, che lo fa secon-
do, cioè atto alla generatione. Non starò a raccontar la fauola
ben misteriosa de' genitali di Saturno, & altre fauole appar-
tenenti a Venere; perche io non parlo quì come Poeta, ma come
Filosofo. Apparisce dunque, come per sentenza di Platone Ve-
nere sia detta e padre, e madre, e padre solamente. Non taccio,
che solo l'Intelletto agente è padre, non madre di amore. Che
l'Intelletto in vniuersale è padre, e madre, come ho detto di so-
pra. Che è quanto mi pare di poter speculare intorno a queste
due Conclusioni.

CONCLVS. SETTIMA.

Il Piacere, ò'l compiacimento non essere amo-
re, ma principio, e compagno d'Amore.

DISCORSO SETTIMO.



E noi fossimo Epicuri, ò Cirenaici, i
quali poneuano il fine solo nel piacer cor-
poreo, volendo sostentare sì fatta Con-
clusione, farebbe di mestieri restringer
l'amore solo alle cose corporee; di manie-
ra che se il compiacimento fusse principio
d'amore, farebbe principio solo dello
amor carnale, e corporeo, e farebbe cattiuo compiacimento; &
essendo cattiuo, cattiuo anco farebbe l'amore, che da esso proce-
desse. E quindi si scioglie un dubbio, onde nasce, che tanti Ora-
tori, e

D I S C O R S O

tori, e Poeti habbiano attribuiti diuersi epiteti al piacere, come Ouidio, che sia dannoso; Aulo Gellio, vano, & improbo; Apulegio, infame; Sillio, inimico; Lattantio, inuidioso; e Plutarco, pernicioso: perche allhora si piglia per lo corporeo piacere, il quale appunto ha l'istessa natura, che si è detto di sopra hauer amore, quanto alla madre s'aspetta, cioè alla materia, che tende sempre al male. Ma perche non solo il compiacimento versa nelle sole cose corporee, ma si lieua più alto; però Isocrate efforta nell'Oratione a Demonico, i gioueni, che attendano a piaceri, che sono loduoli, e gloriosi: onde certa cosa è, che i corporei non essendo tali, saranno gl'incorporei: indi altroue soggiunge, che chi con industria segue la virtù, & instruisse la vita sua prudentemente, acquista dilettaioni grandissime; le quali per non esser corporee, saranno incorporee. Ma certo egregiamente argomenta il Maggioraggio nel 1. della Retor. d'Arist. Felicitas (dice) est in vera voluptate; vera voluptas est animi, non corporis: e riferisce questo a molti luoghi di Platone. Hora dunque, se questo è uero, egli sarà principio d'amore, ma di amore più alto, cioè incorporeo, e celeste, del quale ho pur tocco non so che di sopra. A questo piacere si potranno adattare gli epiteti buoni, per le nature buone. Se dunque egli è principio d'amore, sarà principio d'ogni amore. hor veggiamo, se questo è vero: ma veggiamo prima il principio del piacere. Scrive vn Peripatetico per sentenza di S. Tomaso, che l'oggetto buono, rappresentandosi alla parte concupiscibile, in vn subito genera vn certo compiacimento, al quale subito succede l'amore, cioè il desiderio di fruirne. Da questo suo dire, io casso, che l'amore realmente nasce col compiacimento, e non mai senza esso; però si può dire compagno: ma perche non mai si generarebbe amore, se non si generasse da l'oggetto il piacere, il quale prima necessariamente s'intende,

prima

prima dico di amore, si può dir principio. Ben è vero, ch'io non lo chiamerei principio efficiente, nè formale, nè finale; ma Peripateticamente, principio Sine quo non, e non si scosta dal materiale per la vicinanza dell'oggetto. Donde si scorge, che il compiacimento nasce dalla rappresentatione dell'oggetto buono alla parte concupiscibile, al che succede il desiderio di godimento. Ma che vado io cercando? la Conclusionè può esser sì Platonica, come Peripatetica; e può patire molti argomenti, i quali tutti si risolvono con vna distintione, che il piacere si considera nel suo acquisto, nella possessione di esso, e nel suo fine. Così considerandolo, si verifica il detto di Platone nel Timeo, che l'Amore accresce il piacere, seguitandolo anco (come dice Aristotele nell'Etica) e rendendolo perfetto; ma considerandosi il piacere nell'origine d'amore, che allhora nasce dalla cognitione dell'obietto buono, & a se commodò, allhora genera, e partorisce amore. e così dico cō Platone, quando dice nel Timeo, che il compiacimento accresce l'amore. & Arist. nell'Etica, quando dice, che lo fa perfetto. Con questo discorso si potrebbe dichiarare vn detto d'Apuleio, il quale vuole, che il compiacimento sia nato di Psiche, e di Cupidine. Ma io, più oltre considerando, penso, che questo Filosofo, per Psiche intenda l'anima, per Cupidine l'appetito. L'anima si distingue nell'intelletto, nel senso, e nella potèza altrice, o vegetativa. All'intelletto corrisponde la volontà; al senso, l'appetito animale; alla vegetativa, vn appetito proportionato: perche è forza, che tutte le cose naturali habbiano il suo appetito proportionato; altramente vano sarebbe a dire, che tutte le cose appetiscono. Hora dunque nell'oblatione de gli oggetti alle sue potèze, e nella congiuntione de gli appetiti a' suoi corrispondenti fondamenti, bisogna che ne nasca compiacimento, se l'oggetto è atto; o dispiacere, se egli sia inetto,

DISCORSO

inetto, e cattiuo. Non tacerò quello, che dice il Ficino nel Conui-
to, intorno alla generatione d'amore. Dice egli così dopo alcune
parole: Vnde hominis. (e quello ch'egli dice dell'huomo, si può
intendere d'ogni oggetto) Exterioris imago per sensus accepta,
transiensq; in animū, si hominis figuræ quam possidet animus,
dissonat, è vestigio displicet, & odio, tamquam deformis ha-
betur. Si consonat, illico placet, & tamquam formosa diligi-
tur. Dalle quali parole si conchiude, come il compiacimento pri-
mieramente nasca; ma subito generato, ne nasce l'amore. Onde
si può dire principio, e compagno, saluando ogni sorte di dubio
col discorso fatto, e cauato dalla distintione. Ma che diremo
ad Arist. il quale nel cap. nono de' Morali grandi, dice, che la vo-
lutta non ha nascimento. Anzi nell'istesso luogo la distacca dal
numero de gli Enti, dicendo, che per se non è buona. Se così è,
come dunque è uero quello, che ho detto intorno al suo nascimen-
to? Se non ha nascimento, e non Ente, come può esser principio, e
compagna d'amore? ma più oltre. Come non si contradice Arist.
che la chiamò buona necessariamente nel 7. dell' Etica al cap.
terzodecimo, e le assegna gli habiti, & le affettioni per princi-
pii, dicendo, ch'eda loro nasce. Nel secondo ad Eudemo cap. 4.
& nel settimo cap. 19. vuole, che nasca dalla attione, & nell'
attione. Et nel decimo dell' Etica dice, che può nascere in vno
istante. Adunque ha nascimento, e non nascimento; è buona, e
non buona; ente, e non ente. Ma quest'ultima si scioglie con
quello che dice Arist. nel settimo dell' Etica cap. 4. e 6. Nell' uo-
no dice, che li piaceri, alcuni tirano alle cose honeste, alcuni alle
inhoneste, alcuni a i mezi. e con questo si espone il passo del Poe-
ta: Trahit sua quemque voluptas. Nell' altro dice, che de' pia-
ceri alcuni sono ferini, alcuni naturali, & alcuni che nascono
da costumi, e lesioni. Così dalla varia consideratione de' piaceri
si vede

si vede qual'è buono, qual'è cattiuo. Sempre il cattiuo, per esser priuatione, è nò ente, si come il buono, che è positiuo, è ente. Vna istessa sentenza quasi proferisce Aristotile nell'istesso libro al capitolo duodecimo, che alcuni piaceri sono prauì, alcuni sem pre eligibili, alcuni alcuna volta solamente. Ma quanto all'altra difficoltà, se ha nasçimẽto ò nò, io direi, che ha nasçimento; nella sentenza d'Aristotele direi esser contrario; Imperoche altro è dire, voluptatis non est ortus, & altro, voluptas non est ortus. Aristotele ne i gran Morali al capitolo ottauo, e non anco di proprio parere espresso dice, voluptas non est ortus, e non dice voluptatis. e se io ho mossa la questione, l'ho mossa, perche certo Autore della tauola di Auerroe (non parlo del Zimara) così l'intende: ma egli l'intende male, si come l'un e l'altro si può leggere. Adunque ha nasçimento il piacere, come ho dichia rato, e dichiara anco Aristotele in molti luoghi.

CONCLVS. OTTAVA.

Amore esser desiderio di vnione per compiacimento della cosa bella.

DISCORSO OTTAVO.



N due luoghi il Platonico Ficino, cioè nell'argomento sopra il Liside, e nel commento sopra il Conuiuio, lascia scritto questa sentenza per opinione di Platone in varij luoghi, che l'amore sia desiderio di bello, come anco toccai di sopra. Ma non solo cauasi questa sentenza dall'Academia, ma si caua anco dal Liceo; onde è scritto, Nemo amore capitur, nisi prius fuerit specie oblectatus. E ch'egli nasce dal
E senso

DISCORSO

senso del viso, e dell'vdito. Antonio Poggio pone vna certa differenza fra il desiderio, e la cupidità: che il desiderio solo le cose lontane risguardi; la cupidità le presenti. Ilche, se così fosse, verrebbe ad essere la Conclusione alquanto difficile più di quello ch'è. Io seguitando il Piccolomini nel primo grado al capo decimonono della sua Morale, non li farò esser differenti: ma dirò bene la Conclusione essere parte vera, e parte falsa. Certa cosa è, che l'amore sempre risguarda il bello, per quanto dice Aristotele; che *Nemo amore capitur, nisi prius fuerit spetie oblectatus*. Non vuole però Aristotele, che subito che la persona è diletтата da alcuno oggetto, subito l'ami; ma solo all'hora, *cum absentem desiderat*, & *presentem concupiscit*. dalle quali parole cauà il Poggio la differenza ch'io dissi, la quale non cauio io; ma si bene fra il desiderio, e la concupiscenza: nè quella ch'egli cauà, ma questa; che la concupiscenza tanto vaglia, quanto cupidigia d'vnione; ma il desiderio cupidigia di presenza solamente: di maniera che è fra loro differenza di ordine. prima che si appetisca l'vnione dell'oggetto diletteuole, fa di mestiero, che si desideri presente, il qual presente si concupisce, cioè si desidera di vnirsi seco. Là onde dir che amore sia desiderio di vnione, è l'istesso che dire amore essere concupiscenza. ma nasce difficoltà, se l'amore sia sì fatto cupidità, o desiderio semplicemente, o pur vniuersalmente si pigli per ogni appetito della parte concupiscibile. Certa cosa è, che l'amore nō è sì fatto desiderio; chi non facesse predicarsi la spetie del genere, e non volesse che il genere fosse vna cosa stessa con la spetie: ilche sarebbe cosa strana; sì come è, cosa strana, che il più e'l meno sieno vna cosa stessa. E questo nasceria, perche infinite quasi sono le cupidità, e desiderij, che non s'no veri amori. E quindi si scuopre, che nō ogni desiderio

è desiderio di vnione. Ci è vn'altra sorte di desiderio più stretto, che segue sempre l'amore, come conditione dell'amore, & affettione, secondo la quale si può dichiarar l'amore, per esser seco congiunto. e questo non è l'istesso con l'amore; ma seguita amore, come cosa dopò amore. Egli è ben vero, che si può, come ho detto, dichiarar per lui, come lo dichiarò Platone nel Simposio, dicendo, che l'amore sia vn desiderio nato dal bisogno, e dall'abbondanza. E che quello sia vero, che non sia vna cosa istessa con l'amore, da questo apparisce, che egli molte volte cresce, e si diminuisce; nondimeno l'amore sta forte. Chi è stato innamorato lo deue sapere, che più hoggi (per essempio) desidera vnirsi alla cosa amata, che hieri, e più per auentura domani appetirà l'istesso, d' meno; e tuttauia l'amore resterà l'istesso: che s'egli fosse vna cosa istessa, farebbe di mestiero anchora si variasse amore. Io non meno amo, nè più vn mio degno oggetto di quello che io mi faceffi già molti giorni: nondimeno sento in me variare la cupidità dell'vnione. Pigli il Lettore in buona parte, che nè di me stesso parlando, parlo senza honore. Horsù dunque fin bora dir non posso, che l'amore sia desiderio secondo la prima dichiarazione; nè secondo l'altra, che ogni amore sia desiderio non secondo quella; perchè molti sono i desideri senza amore non secondo questa; perchè sì fatto desiderio è dopò amore, e diuerso dall'amore; auuenga che seguiti così la cognitione, come l'amore. Ma se si pigliasse l'amore communemente opposto all'odio, & il desiderio parimente certa cosa è, che l'amore sarebbe l'istesso che'l desiderio. E perchè il desiderio non è cosa assoluta, ma relatina; conciosia cosa che il desiderio sia desiderio di cosa desiderabile: altro non può esser, che di vnione a mio giudicio più d'ogn'altra cosa desiderabile, d' per presenza, d' per godimento, d' per presenza, e godimento insieme.

DISCORSO

per presenza solo di oggetti belli; ma non accommodati per la
 se non tanto quanto se ne piglia la potenza di cui sia oggetto:
 come per esempio. Soggiunge vn bel cauallo al senso interno
 di hauerlo con l'esterno già veduto desidera di nouo di unirsi
 per mezzo dell'esterno per la presenza di esso prima, s'egli sia
 lontano; s'egli è presente per la fruitione dell'occhio, che si pasce
 di quella bellezza: così secondo la presenza, ò lontananza nasce
 il desiderio. E questo desiderio d'amore, perche absentem desi-
 derat, & presentem concupiscit per fruitiōem, tali però, quali
 patisce l'oggetto, e la potenza fruente (penso esser inteso da
 dotti) In questo caso, perche il desiderio è vna cosa istessa
 con amore, & amore sempre nella potenza conoscitiua; è di me-
 stiero, che si fatto desiderio sia conoscitiuo: perche secondo gli
 oggetti, così è nella fruitione, la quale subito succede alla cogni-
 tione & vnione per essa. Auertiscano però i Sacri Theologi,
 che non parlo come Theologo; ma come Filosofo, mentre parlo
 della fruitione; perche so bene, Dio solo esser quello, di cui fruir
 dobbiamo: del resto ce ne dobbiamo seruire: e parlo in commu-
 ne, e largamente di essa. E se pure in alcuna parte io parlo stret-
 to, io intendo all'hora del solo amor diuino, il quale pur anco
 egli nasce, & è desiderio di vnione. quindi però li Santissimi
 e Dottissimi Filosofi il Magno Dionisio & Hieroteo, parlando
 dell'amore, dissero, che egli era vn circolo riuolto dal bene al be-
 ne, cioè che si parte da Dio, e ritorna in Dio; e all'hora si parte
 anco da esso sommo bene, quando in noi miseri discende, e ritor-
 na, poiche trahendoci da gli errori ci riduce alla gratia sua.
 Quindi per amore il Verbo eterno a noi discese, e per amore ri-
 tornò con noi all'vnione della gloria paterna. ma non voglio
 intrare in così alti misterii, per non esser luogo opportu-
 no. Non credo già, che a questi circoli, e riuolgimenti

mi

*misteriosi , & altri hauesse l'occhio l'Authore nel sonetto ,
oue parlando d'amore soggiunse :*

E disdegnando i cerchi alti, e superni,

Post'ha la feggia sua ne' dolci giri

De bei vostr'occhi, e'l tempio ha nel mio core.

*che sarebbe cosa empia, dire che l'amore altissimo lasciasse , oue
risiede . e basta ; ma credo che poeticamente parli per auentu-
ra delle Stelle, e del Sole, alludendo a loro per metafora, oser-
uando l'artificio , che insegna Giulio Camillo nel suo trattato
delle materie , oue insegna come si deuè lodare la bellezza di
alcuna cosa. Ma torno alla conclusione, che in parte è vera, in
parte è falsa. Penso ben io, che l'Autore habbia hauuto l'occhio
alla parte vera, e così l'habbia posta . Quelle ultime parole
Per compiacimento di bellezza; penso non ricerchino altro mio
dire, che per quello , che ho più volte detto , che l'amore sempre
risguarda il bello, mi paiono assai chiare. Quanto al giuditio , se
ella sia Platonica, ò Peripatetica, io più tosto la difenderei con
Platone ; pur anco in Aristotile si potrebbe sostenere . Non
voglio tacere vn luogo di Dante contrario alla Conclusione :
Dice nel suo Paradiso ,*

Che il bene in quanto ben come s'intende,

Così accende amore, e tanto meglio,

Quanto più di bontade in se comprende.

*Ma io direi, che sì fatto intoppo si hauesse a scioglier con que-
sto, che il Poeta hauesse risguardo a quell'amore , ch'è l'istesso
con l'appetito naturale, detto Simpathia , col quale sempre tut-
te le cose naturali amano tendendo al bene . Però bonum est
quod omnia appetunt .*

DISCORSO
CONCLVS. NONA.

Amore essere il vincolo, & il legame dell'atto,
e della potenza, ò di Dio, ò della materia,
che vogliam dire:

DISCORSO NONO.



*Proferì questa Conclusione anco l'Autore
nel sonetto. Amor Alma è del Mondo.
Imperochè l'anima è il vincolo della cosa
viuente, e tanto resta la cosa viuente,
quanto l'anima lega, & vnisce la ma-
teria, che non vada sott'altra forma:
Ma più chiara innanzi di lui la proferì
il Ficino nell'espofitione sopra il Magno Dionisio nel libro de'
diuini nomi, dicendo assolutamente l'amore esser vincolo del-
l'vniuerso, che s'egli è dell'vniuerso, sarà anco nel modo, che
dice la Conclusione: la quale può benissimo esser dichiarata con
la fauola misteriosa della generatione d'amore ne i natali di
Venere, già da me recitata, e dichiarata. Certamente nõ mai si
farebbe congiunta Penia con Poro, cioè la materia alla forma,
se non per vn certo appetito di generar figliuolo, cioè di
render si perfetta in vn terzo ente di essa, come di potenza; e
di Poro, come di atto. Chi spinse dunque Penia ad vnirsi con
Poro, se non desiderio di perfettione? Ma che distintione por-
remo noi fra la perfettione, e la bellezza, secondo Platone?
certo nessuna. Chi spinse dunque Penia ad vnirsi con Poro,
se non desiderio di bellezza? Deforme è la materia; bella, e
risplendente è la forma; è cosa diuina. Ma che cosa è desiderio
di bellezza, se non amore? Amor pulchri est desiderium. Que-
sta*

sta è sentenza commune. Adunque amore spinse a congiungerli Penia con Poro. E chi gli vnì amore. Chi vnisce la materia con la forma: in che appariscono vniti, se non nel terzo ente, che da loro prouiene: e che prouenne da Penia, e da Poro: amore. Amore dunque gli vnì. Fù dunque amore vincolo, e legame della potenza, & dell'atto. Ma come può essere questo: pare che sia contradittione, che amore sia presupposto, e posposto: tutta via con la distintione de gli amori, e conoscenza della sympathia, e con altre belle considerationi, ma prolisse, si toglie ogni dubbio. E questo s'intende in ogni generatione: il che innanzi di Platone, Parmenide, Hesiodo discoprirono; perche come riferisce Aristot nel 1. lib. della diuina filosofia, dissero, che l'amore è cagione d'ogni generatione. Se vi fu però un poco di differenza fra di loro, che in proposito poco importa. E questo considerando San Tomaso d'Aquino, dimostra questa sentenza non essere irragionevole; percioche se si dee far la generatione, egli è necessario, che si vnisca la materia alla forma; e se si vniscono, bisogna, che si vniscano per qualche mezzo. E chi gli vnisce: certamente amore, il quale ha potenza di vnire, e congregare, essendo che l'amore è vna certa vnione di cose amanti, & amate. In oltre, egli è necessario in ogni generatione agente, il quale huopo che si muoua ad operare. Ma chi lo muoue: chi lo spinge, se non amore: percioche à tutte le operationi muoue, prouenendo ogni communicatione di bene dall'amore. Quindi però il grand Iddio solo per amore, principio igne terramq; creauit, come dice Platone nel Timeo, & innanzi di lui Mosè; perche, come dice il Magno Dionisio nel libro de' diuini nomi: L'amore trasferisce anco Dio fuori di se, cioè fuori delle operationi ad intra, trasferendolo à quelle ad extra; conciosia che, mentre l'agente opera, e opera nel patiente, egli è necessario
 si

D I C O R S O

si vnisca al patiente; e che alcuna cosa spinga l'agente à tal vnione: e che se non amore? Qui si potrebbe esporre, se fosse luogo opportuno, quel gran passo, Omnia per ipsum facta sunt, con dire, Cioè per amor di esso, inducendo il diuino amore, che dall'vno, e dall'altro prouiene. Ma stiamo in Platone per hora. Chi spinse Dio alla vnione col Chaos, mentre alla simiglianza della diuina mente formò il mondo sensibile: certo solo amore. Ecco dunque, come amore sia il legame dell'atto, e della potenza, cioè della forma, e della materia, così esplicati da Aristotele; ouero di Poro, e di Penia, così detti da Platone. E di Dio, come dell'agente; e della materia, come del patiente. Non tacerò due luoghi del Boccaccio a questo proposito, l'vno nell'Ameto, ch'egli, cioè amore, dà il moto à i Cieli, legge alle Stelle, e potenza di operare alli viuenti. e quello che dice de' viuenti si può adattare à tutto il resto. Ma come sarebbe questo, se non per mezzo di qualche vnione? In ogni mouimento vi vuole almeno il mouente, e la cosa mota, come è scritto nella Fisica. Et ogni mouimento si fa per approssimatione; perche, se non si vniscono il mouente, & il moto, non si può fare il mouimento. Per quello dunque, che dice il Boccaccio, è bisogno, che amore vnisca l'vno, e l'altro. L'altro luogo è nel Filocopo, oue dice, Questo (e parla d'amore) il primo è sommo creatore, tien congiuto alle sue creature, & il loro à lui congiunge. Ecco la seconda parte della Conclusione. Non lascerò di dire quello che il mio Piccolomini nel quarto grado della sua Morale dice d'amore nel cap. 39. Dice egli, che l'amore anco è legame, e vincolo della virtù. Tertius nodus (dice parlando de nodi delle virtù) oritur ex amore, quo, vt dicebat Plato in Conuiuio, alter insolubilius inueniri non potest. E seguitando dichiara, come, & in quanti modi sia vincolo, e legame della virtù. Apparisce dunque, come

la Conclusione sia giuditiosa, e dotta, e dalla istessa verità Filosofica approuata. Ma che: se diremo, che non si possono congiungere, per sentenza di Platone nel Conuiuio, e del suo Commentatore, il Ficini, e d'Aristotele, e d'altri; cioè che non si possono congiungere se non le cose simili. Hora, come è mai simile l'atto, alla potenza: la forma, alla materia: Dio, alla natura materiale: che sono tanto distinti. io direi, che la simiglianza è necessaria tanto, quanto può essere: e questa simiglianza si fa per mezzo delle dispositioni preuie, che precedono l'informatio ni. A questo aggiungerei, che la simiglianza si ricerca ò naturale, ò per participatione, ch' auenga che la materia sia tot almẽte per sua natura in potenza; nondimeno l'agente naturale la uà riducendo all'atto per le dispositioni precedenti, & informandosi dalla forma, riceue l'atto da essa, e quanto può si fa simile per participatione. e questa simiglianza però non è necessaria in ogni tempo di congiuntione: imperoche nessuna generatione si farebbe; perche nel principio nessuno agente si assomiglia al paziente, nè alcuna forma alla materia: ma la simiglianza perfetta è nel fine, e nella perfetta congiuntione; imperoche la simiglianza riceue il più, & il meno, si come la congiuntione, e perfettione. In oltre Dio, ch'è cagione agente non secondo Aristotele, ma secondo Platone, non mai si assomiglia perfettamente alle cose create, e fatte da lui, che tale qual'egli è, è per natura: male cose, che da esso prouengono, sono naturali, e naturalmente prodotte: percioche, come dice S. Agostino, opera Dio: ma talmente opera, che egli lascia all'altre cagioni far i suoi movimenti, cioè operationi: pur non si assomigliano à Dio naturalmente, ma per participatione. Ciò che è bello, è bello per participatione della prima bellezza: così uà in tutte le altre doti. Hora ad insondere questa par-

F ticipatione

DISCORSO

*icipatione vi concorre amore, che congiunge quanto si può l'in-
fundente, ciò che si partecipa è quello, che riceue la participatio-
ne. La sentenza d'Empedocle intorno à i principii del Mōdo
fa uorisce in parte la Conclusione, & in parte disfa uorisce :
fa uorisce in quanto pone l'amicitia, ouero l'amore cōgregatiuo,
& unitiuo : ma disfa uorisce poi, che tal vnione distrugge per
sua sentenza il Mondo. Ma la vnione dell'atto, e della poten-
za dell'agente, e paziente fabbrica, e compone. chi però non sal-
uasse con dire, che la generatione d'vna cosa è corruzione del
l'altra, & all'incontro. Là onde anco la corruzione del Mondo
per cagion d'amore fōsse cagione del Chaos, si come l'odio all'in-
contro è.*

CONCLVS. DECIMA.

**Amore essere proprietà di quel che è, per cui si
fanno, si conseruano, e si rendono perfette
tutte le cose, così naturali, come artificiali,
e ciuili.**

. DISCORSO DECIMO.



*Cruce Porfirio, che la vera proprietà
d'alcuna cosa ad essa si conuiene, non in
parte, ma a tutta; non alcuna volta,
ma sempre; e nō ad altra, ma à sola essa:
ilche corrisponde al Perse, forse in buona
parte, di Aristotele, & al De omni pro-
prietate. Amore, dice Platone, &
altri, è desiderio di l'ello; di maniera che doue è il bello, iui è
amore; iui è questo mouimento in alcun modo: adunque l'amore
è per*

è per tutto, & in ogni ente, non solo per quello che dice Platone nell' *Hippia*, che il buono, & il bello sono vna cosa stessa; come anco per quello, che dice il Magno *Dionisio*, che nessun ente si ritroua, che non si a partecipe dell' amore, per esser partecipe ogni ente del buono, e del bello: adunque ogni ente è partecipe d' amore. Quindi però benissimo dice il *Ficino*, che l' amore è il vincolo dell' vniuerso, come fù addotto di sopra. Anzi Platone istesso lo dimostra, mostrando nel *Conuiuio*, come tutte le cose sieno piene d' amore; & in proposito dirollo più à basso. Per hora conchiudo, che adunque amore è proprietà dell' ente, cioè di quello che è; per quanto si può dedurre da quello che si è detto. Ma, che l' amore sia per cui si fanno, e conseruano, e quel che segue; lo dimostrerò: e comincerò da Platone nel *Conuiuio*, e dirò le sue parole istesse in proposito. Dice dunque, *Sacra eloquia hunc amorem indicant, omnia colligantem, omnibus insidentem: hic sanè si omnia connectit, omnia copulat, & non demonum praefecturis*; e quello che segue iui, che tutto scriue per far conoscere tutta la prodottione naturale, come è noto à i dotti *Platonici*. A questa sentenza si potrebbe aggiungere quello che dice esso Platone nel *Timeo*, *Dicamus igitur, quam ob causam ille rerum auctor generationem, & hoc vniuersum constituit: bonus erat; bonus autem*, e quello che segue: dal qual processo si scuopre; come solo per amore fabricò il sommo Autore delle cose tutto l' vniuerso. E perche questo; perche amore è mezzo di tutte le cose. Quindi s'guita Platone nel *Conuiuio*, dicèdo, *Hunc Diotima magnum demonem appellauit, quonià medium implet vbiq; inter illa, quae appetitur, & appetuntur*. Il che si può intendere della materia, e della forma. Perche mi ricordo, che Platone nell' *Iside*, per *Appetens*, intese la materia; per *Appetibile*, la forma. al che concorda pur quel che disse

DISCORSO

esso Platone nel Conuiuio, che l'amore è mezo fra la bellezza, e la deformità, le quali vnisce, e raccoglie in vn terzo, come pur fu toccato di sopra. ilche certo esprime egregiamente nel l'istesso Simposio, dicendo, *Amor deniq; vsurpat inter vtrūq; medium, congregans, atque colligens inuicem appetens, atque appetendum*; e segue cosa d'importanza, *Et implens meliore deterius*, cioè l'appetito dell'appetibile, che vuol dire la materia imperfetta della forma perfetta, o della perfettione formale. Da questo discorso penso apparisca, come amore spinga l'agente naturale alle operationi naturali. al che penso hebbe l'occhio il Boccaccio nel proferire quelle sopra addotte sentenze, soggiungendo, che per questo tutte le cose prouengono. Ma vedia mo, se con Aristotele in mano è vero quanto detto habbiamo; e facciamosi da alto: come muoue il primo motore i Cieli; e dà virtù alle diuine menti di muouere; egli stesso si dichiara, che il primo motore muoue non come causa agente, ma come fine amato, e desiderato: quindi come da oggetto amato, e desiderato sono mote le intelligenze tutte, così all'intendere, come al muouere. E come insonde loro tali virtù, comunicando loro la sua bontà: E che cosa è comunicare questa bontà? Chi è di spirito eleuato, intende. Sanno bene gli Auerroisti, che cessando questa communicatione, cessarebbe ogni bontà. Perche? perche il bene è diffusiuo. Togli la diffusion, toglierai il bene. E a chi voglia= mo noi attribuire questa communicatione, se non ad amore? Ditelo voi Teologi, che sapete la proprietà della bontà. Ma più oltre, in tutti gli enti non si legge appresso di Arist. che vi è l'agente, e'l paziente? Vno corrispondente alla forma, & all'atto; l'altro alla materia, & alla potenza? Fa di mestiero, che si vniscano; perche è bisogno, che ogni potenza si riduca al l'atto, parlando della passiuà naturale. e come senza vnione,

e mezo?

e mezo: Chi sia il mezo, se non amore: Amore è il mezo di questa vnione: lo dice Platone; ma lo dice anco Aristotele nel primo libro della Fisica. Imperoche, che vogliono dire quelle parole quasi nel fine del testo 81. *Existens quodam diuino, & optimo, & appetibili alio quidem esse ipsi dicimus, aliud autem appetere ipsum esse, et desiderare, secundum ipsius naturam.* E parlando di questo desiderio, seguita più à basso, dicendo: *Sed hoc est in materia, sicut in femina masculum, & turpe pulchrum.* che vogliono dico dir queste parole: se non che l'Amore vnisce la materia alla forma. Non vogliono certo dir' altro: imperoche che cosa è amore, se non desiderio di bello: Che vuol dunque dire, che la materia appetisca la forma, come il brutto il bello: se non che ama, e per amore si vnisce. Di questo desiderio è piena la Filosofia d'Aristotele. Mirisi la missione de gli elementi Aristotelica: conoscerassi, che non si fa, se non per mezo di qualche amore, e se non per la simbolica qualità, almeno per la communione della materia, che sempre noua forma appetisce. Veggasi l'vnione d'ogni potenza con l'atto, d' proprio suo oggetto; così ne' libri dell'anima, come della Metafisica sempre trouerassi amore esser in mezo; perche in ogni vnione vno stà come potenza; l'altro, come atto, e ne nasce quell'istesso, proportionatamente però, che nasce nell'vnione della prima materia. Chi è versato nel Liceo, ciò comprende benissimo. Hor tutto questo discorso fauorisce questa Conclusione; & non solo questa, ma anco le passate. Ma perche pare, che ciò si applichi alle cose naturali, nò taccio per lo resto quello che dice Tomaso Santo nel 1. della Filosofia. Dopò ch'egli ha detto in confrontatione di quanto fu di sopra detto per sentenza di Aristotele della communicatione del bene, lodando Parmenide, & Hesiodo, che poneuano l'amore principio di tutte le

DISCORSO

le cose: dice, *Nam communicatio bonitatis ex amore provenire videtur*. E soggiungendo la prova, dice, *Nam beneficium est signum amoris*. Per lo restante della Conclusione, dice, *In nobis amor ad actiones movet*. E perche questo: perche (dice) *est omnium affectionum principium*. Lo disse anco il Ficino in più luoghi. Qualunque cosa dunque opera l'huomo, opera per amore. Nè argomenti alcuno, che per odio operi, che non è vero; s'egli ben si considera: uccida vno per odio, l'operatione è cattiva in se stessa; egli nondimeno è stato spinto da appetito, cioè da amore o di uendetta, o di ragione, o d'altra cosa. E però cò ragione dice il Dottor Santo, che l'amore è principio d'ogni affectione. Perturbatione, dice un altro Dottore, e soggiunge, *Nam timor, spes, tristitia procedunt ab amore*. Tuttavia dall'amore non ne proviene se non bene. Chi lo dice? Il Ficino sopra Plotino nel fine. Dice egli, che l'amore sempre trasferisce al bene. E nel Conuiuio, che restituisce le anime al Cielo, e che distribuisce i gradi della beatitudine, e dona l'eterno giudicio. Che se molte sono le attioni cattive, così ciuili, come artificiose, ciò è per accidente; auenga che da amore procedano. A chi paresse strano questo passo, miri i mostri di natura. Prouengono essi dalla natura: certo sì. Prouengono essi per amore, che si ricerca nell'unione della materia, e della forma: Certo sì: e tuttavia sono mostri, e non intesi dalla natura à quel modo. Ma come dunque questo adiuuene: per se non già: sì bene per accidente. Così v'è nelle operationi ciuili, e nelle arti. Spinge amore ad operare, e ad operar bene; sì come spinge la natura: percioche, come dice Francesco Piccolomini, auenga che l'amore assolutamente non sia virtù, per qualche consideratione è tutta la virtù: come che per la relatione all'oggetto, et alle potenze dell'anima, dalla vir-
tù

tu non ponno prouenire, se non così virtuosì. E quando non fosse virtù assolutamente, è nondimeno simile alla virtù, e suo frutto, come afferma Aristotele, *Ethica lib. 8.* Ma s'egli auuene, che ne prouenga cattiuo effetto dalla natura, che colpa ne ha Amore, e la Natura? se ciò d'altronde prouiene, e ciò per accidente. Così v'è nelle arti, e nelle operazioni Ciuili: le quali cose imitano la natura quanto più possono. Ma, quando anco questo non fosse, dal discorso è chiaro ad ogni modo, che nessuna cosa si rende à perfectione, se non per mezzo di Amore. Apparisce dunque quanto sia vera, e dotta la Conclusione, così Platonica, come Peripatetica. Auuertisco bene, che in questo luogo si piglia l'amore proportionatamente, che alcuno non mi riprendesse: conciosia cosa che di sopra ho detto, l'amore non essere senza cognitione per cagione dell'oggetto; perche si riceue anco vniuersalmente l'amore, come dichiara il Piccolomini nel primo grado al cap. 19. Non voglio restare di mostrare, come l'Autore esplicasse questa Conclusione nel nobile Sonetto,

Amore alma è del Mondo, Amore è mente,
Che volge in Ciel per corso obliquo il Sole,
E de gli erranti Dei l'alte carole
Rende al celeste suon veloc, e lente.
L'Aria, l'Acqua, e la Terra, e'l Foco ardente
Misto à' gran membri dell'immenfa mole
Nutre il suo spirto: e s'huom s'allegra ò duole,
Ei n'è cagion, ò spera anco, ò pauente.
Pur, benchè tutto crei, tutto gouerni,
E per tutto risp. endà, e in tutto spiri,
Più spiega in uoi le tue potenze Amore.

Non seguito, che non fanno à proposito della Conclusione; se bene al proposito suo sono bonissimi i seguenti, de' quali ragionai di sopra. In questi, che ho addotti, chi b'è mira, può scorgere ogni prodottione esser cagionata da amore, e ogni affettione, e attione. Anzi si scuopre non solo l'inesistenza per supposto d'Amore in tutti gli enti, ma altresì la causalità per tutti gli enti

DISCORSO

enti sparsa: ma non voglio venire à più minuta dichiarazione: che à dotti sò esser manifesta; & ad indotti di poco giouamento per l' altezza. Credo, che ciò anco considerasse il Poeta latino nel verso, *Omnia vincit Amor*; volendo inferire, che tutti gli enti sono pieni d'amore, e da amore solo sono spinti alle operationi, che fanno tutto di. Però fa di mestiero, che anco la natura humana ceda, cioè l'anima humana: imperoche già il corpo cede; così per l'appetito naturale, come animale: naturale dico della matetia. & è bisogno che ceda; conciosia che nè anco ella si può indurre ad alcuna operatione, se non per amore, che nulla può intendere, se non si vnisce con l'intelligibile. nè questa vnione si fa senza amore; però soggiunse, *Et nos cedamus Amori*.

CONCLVS. VNDECIMA.

Ciascuna natura che opera, ò sia cognoscente,
ò priua di cognitione, opera sempre per
amore, e non mai per odio.

DISCORSO VNDECIMO.



Alle cose, ch'io ho detto di sopra, si può provare facilmente questa Cōclusione. Tuttaua non restiamo di dire alcuna cosa, e facciamoci da alto. Cominciamo dall' operatione diuina del primo motore; imperoche egli ancora si domanda natura melior, e naturante: così lo chiamano molti dotti. Questa natura altissima di continuo opera, come dice Aristotele nel 12. della *Metafisica*: il che fa come fine amato, e desiderato; di maniera che l' operatione diuina,
secondo

secondo Aristotele è tutta amorosa, & in parte alcuna non è odiosa. Da questa sua operatione si può cauare, e conchiudere, che le intelligenze così muouano; imperochè eternamente muouano: se mouessero per odio, e non per amore, si come anco Dio stesso, mouerebbon violentemente, e contra la lor natura amabile, e desiderabile: il che non potrebbe essere eterno; perche nessuna cosa violenta può esser eterna, come dice Aristotele nell' Ethica. Teologi dite voi, perche cagione s'incarnò il Verbo eterno? Prater nimiam charitatem, qua dilexit nos, misit Deus Filium suum factum ex muliere, ut nos redimeret. Ecco che la cagione è fine amoroso. Perche cagione credè il Mondo? Omnia per ipsum facta sunt, cioè per lo diuino amore: che se bene comunemente si espone del Figliuolo; dirò io però con riuerenza in sapienza nel Verbo Per ipsum, cioè per l'amore creauit Deus cælum, & terram, per concordare Giouanni con Mosè. Ma credo Teologi, che l'abbiate per chiarissimo, che tutte le operationi sieno per amore (parlo delle diuine per hora) Platone nel Timeo, parlando della diuina operatione dice, Bonus erat; bonus autem nunquam aliqua de re inuidia tangitur. Ma Plotino scriue, che Dio è l'istesso suo amore; in= di che ogni attione è tale qual è la sua volontà; e che la sua volontà è l'istesso, che è l'essenza sua. S'egli è così, come apparisce nel lib. 8. della 6. Encide, ogni attione diuina sarà buona, così secondo Plotino, come secondo Platone. Dionisio Areopagita nel lib. de' diuini nomi scriue, che auenga che Dio sia vn bene indicibile; nondimeno egli è comunicabile: quando egli opera, sempre opera della bontà sua. perche & perche, come il medesimo dice, ama, fa, rende perfette, contiene, e conuerte tutte le cose. Questo non può far per odio: adunque per amore. A questo credo io hauesse l'occhio il gran Trimegisto nel suo

G Pimandro,



DISCORSO

*Pimandro, quando egli disse, Monas genuit Monadi, & in se
suum reflexit ardorem, quasi dir volesse, che Dio creò vn Mon
do, e nel crearlo lo creò per amore. Lascio le altre esposizioni,
che ne tengo molte di false. Seguitollo Platone nel Timeo,
quando disse, Charitas Dei causa fuit factionis mundi, & ori
ginis omnium rerum. Nè può far difficoltà, che Aristotele
dica, che Dio non operi volontariamente: sì perche, se bene
adduco Aristotele alle volte, non penso che l'Autore hauesse
l'occhio a lui, ma a Platone: e quello ch'io faccio, lo faccio più per
abbondante dottrina: sì anche, perche Aristotele non vuole,
che Dio sia causa agente, & efficiente del Mondo, se non per
una certa dipendenza & relatione, come a fine; e vuole che
ogni operatione sia per necessità di natura: il che però anco
nasce da amore, per esser Dio il sommo bene, anco secondo Ari
stotele. Dal che si può cauare, che non può operare, se non con
amore, operi per necessità, ò nò. E farò vn argomento Aristoteli
co. Il principio almeno tolto da esso, e sarà questo. Chi opera
per odio, opera ingiustamente; perche da effetto cattiuo non na
sce, se nò per accidente, effetto buono. Ma Dio non può operare
ingiustamente, perche in esso non cade ingiustitia, come scriue
Arist. nel 2. della Topic. E poi, operare per odio è vn nuocere
spontaneamente; e questo nò può essere in Dio, come nello ste
so luogo scriue Arist. Adunque Dio opera per amore, e non per
odio. Ma stando in Platone, più chiaro è l'intento. Ma farà
difficoltà così in Platone, come nelle Sacre lettere, la diuina
operatione, che procede dalla mente sua, quando è adirato,
che spinto dall'ira castiga questo, e quello. Et io mi ricordo
hauer letto, e scritto per sentenza de' Dotti, come di Cicerone,
che l'odio si piglia per l'ira, e l'ira per l'odio. E ben vero, che
Aristotele, nel 2. della Rettorica vi pone differenza: perche
sola*

sola l'ira inueterata vuol che sia odio; ma non l'ira semplice: il che poco importa: perche se ben l'ira d'iddio, quanto a se, non è inueterata, poi che è sanabile; almenor rispetto a noi, si fa insanabile, & inueterata. Adunque castigando per ira inueterata, castiga per odio. In oltre operar per odio è fare ingiustitia; e far ingiustitia è operare per odio; e far ingiustitia è vn nuocere spontaneamente; e nuocer spontaneamente è operar per odio, come dice Arist. Hora Dio castiga, e punisce spontaneamente; adunque per odio. A questa difficoltà risponde Plutarco nel lib. De sera hominis vindicta, doue dice, Supposto che il punire rettamente sia far giustitia, che solo Dio conosce benissimo, come e quando deue punire i scelerati, auenga che non offerui sempre una stessa misura, e tempo in tutti. quindi cita Pindaro, il quale Appellat optimum artificem gubernatorem, & dominum rerū omniū Deū, ut potè vera iustitia factorē, & creatorem; cui soli conueniat quando, quomodo, ac quo usque, scelestorum vnusquisque pleēti debeat. Nel qual caso nell'istesso libro vuol Plutarco, che Dio sia prudentissimo: perche, Nisi quid deceat agit: che s'egli auiene, che spesso perdoni a' cattiu, ciò non può nascer da odio; ma dalle cagioni, che esso Plutarco adduce iui. E poi non perdona a chi non chiede perdono; e cattiu non sono assolutamente quelli che lo chiedono. A queste cose penso che considerasse Platone, e che parlasse asolutamente de tali, nel Fedone, quādo disse, Imperfectus quidē & immundus, infernum abiens, perfectus, ac purgatus hinc transiens habitabit cum Deo: in confermatione delle quali parole Socrate molte altre ne proferisce nell'istesso Dialogo all'istesso proposito. Ma non voglio più ragionar di questa suprema natura, che troppo lungo farei. Vengo all'opposta alla materia prima, la quale è natura, come dice Aristotele nel 2.

DISCORSO

della Fisica, & è natura non conoscente. Questa se ha nessuna operatione, l'ha per amore. Ma lasciamo andare, che non voglio disputare, se la materia habbia nessuna attiuuità. Ogni suo appetito è eccitato dall'amore. Che sia vero questo, di sopra l'ho detto, che appetisce la forma, *Vt turpe pulchrum*. Hora l'appetito del bello è amore. Per amore dunque appetisce, secondo Aristotile nel primo della Fisica, e nel *Liside*, secondo Platone. Vengo alla forma. La forma anch'ella è natura, come è scritto nel secondo della Fisica. Questa si vnisce alla materia; nell'vnirsi la rende perfetta, perche la forma è perfectione, e cosa ottima; e nel renderla perfetta le comunica la sua bontà; perche il bene è sempre diffusiuo, e comunicabile. Ma che cosa è comunicar bontà, se non effetto, e segno di mostrare amore? Lo dice Tomaso Sauto d'Aquino nel 1. della Filosofia diuina al proposito, che di sopra fu toccato. Adunque anchora la forma ha ogni attione per amore. Fra queste nature, cioè l'atto, e la potenza, natura naturante, e natura naturata, la forma si mette dalla parte della natura naturante: però Platone in più luoghi nomina la forma sotto nome di Giove, che è la natura naturata, cioè il composto. Parlerò de gli elementi, che operano senza cognitione, perche l'vno nell'altro si trasmuta, se non per desiderio d'vnione: l'vnione si è dimostrato non potersi far senz'amore, tanto più che ogni vnione de gli elementi, è spetialmente di materia stessa, e noua forma. Hor questa vnione si fa per mezzo d'amore. Non dirò, doue sono le simboli, qualità; perche egli è troppo chiaro. Ma perche i graui all'ingiu tendono, i leggieri all'insù? Certo per acquetarsi nel proprio suo luogo, che è fine del mouimento loro, il quale è da loro amato, e desiderato. Per amore dunque si muouono a i proprij luoghi loro. A ltra operatione, ch'essi habbiano propria, non so, che

che la trasmutatione per cagione della commune materia, sempre appetente noua perfettione, per esser insatiabile. Delle piante, & altre cose viuenti, che non conoscono, che accade dir' altro: se non che come corpi naturali seguitano ne' mouimenti, e trasmutationi loro la natura dell'elemento predominante, e della materia, secondo le quali si muouono a i proprii luoghi, quando per auentura sono lontani, e si trasmutano per appetito della materia: onde si verifica il detto, che la corruttione di questo è generatione di quello. Il che tutto argomenta l'amore. E questo si può cauare così da fondamenti Aristotelici, come da Platonici. Hor che ci resta: la natura humana, ouero per parlare più largamente, dell'animale; e non certo quanto alla material natura, ma quãto alla animastica. Veniamo al senso. Dico sono conosciutiui spetialmente del bello; e però grandemente sono mossi dal bello: però ogni sua operatione è più amorosa. Ma lasciamo andar questo. Ogni senso si domanda potenza, che ha il proprio oggetto. Sempre la potenza tien luogo di materia per esser ricettiuua dell'oggetto, come la materia della forma. Et l'oggetto tien luogo di forma, che rende perfetta la potenza; perche all'hora è perfetta quando si riduce all'atto, e si riduce all'atto per l'oggetto presente. Hora nessuna potenza appetisce l'oggetto, se non per amore; perche, *Vt turpe pulchrum, ita materia formam*; e l'oggetto le dà la sua perfettione, e nel darle perfettione si comunica, e comunica ogni perfettione ch'egli hà alla potenza; nella qual communicatione dimostra segno di amore, come dice San Tomaso. L'istesso si può argomentare dell'vnione dell'intelletto, e dell'intelligibile; di maniera che nelle proprie operationi tutte le cose seguitano amore. Ma nascerà per auentura dubbio delle operationi humane, che molte sono cattiuue. Ma fu risposto di sopra, & hora ag-
giungo,

D I S C O R S O

giungo, che ogni volta che si haucrà l'occhio alla distinctione del bene, e del bello, cioè vero, e reale, & apparente, ouero assoluto, e per hipotesi, si risoluera ogni dubbio, che così nelle ciuili, come nelle artificiose può accadere. Fa vn artefice l'archibugio: l'operatione è cattiuu, per esser fatta ad estermínio di cosa uiuente, e spetialmente dell'huomo; che Dio abborrisce, e la natura. Ma per hipotesi può esser buona: come fatta per conseruare la pace, e per difensione, ouero per vendetta, che è buono apparente. Di maniera che se da vna banda pare che si faccia per odio, si vede dall'altra esser fatta per amore; cioè per appetito d'alcũ fine, il qual appetito è amore: perche in proposito pigliafi l'amore largamente per ogni appetito, e desiderio: al che habberò l'occhio quelli i quali diffinirono l'amore per lo desiderio, volendo che fossero vna stessa cosa. e cõ questo voglio finire, che ogni operatione si fa per fine: il fine è sempre buono, ò sia reale, ò apparente. Ciò che si fa per fine, si fa per appetito, e desiderio di esso; il che altro non è che amore, pigliandolo largamente. Adunque per amore ogni attione è fatta dall'agente. Delle operationi causali, e fortuite non credo che accada parlare; perche, ò si potrebbe dir l'istesso, ò importa poco à parlarne in proposito.



CON-

CONCLVS. DVODEGIMA.

L'odio non esser contrario d'amore, ma seguace d'amore.

DISCORSO DVODECIMO.



E io ho a dire il vero, reputo questa Conclusione assai difficile; e più tosto assolutamente falsa, che vera: imperoche in tutte le scuole trouo l'amore esser contrario all'odio. il che prima dall'essenza sua si può cauare. Scrive Arist. nel 1. della Fisica, che Prima principia semper debent esse contraria. Vno di questi è la forma; l'altro, la priuatione. L'istesso dimostra Platone in più luoghi, come nel Parmenide, quando pone l'vno l'infinito, e'l termine. Non che voglia questi assolutamente esser contrarii: ma per lo termine intende il principio formale, e per l'infinito, il principio materiale, il quale non è assolutamente contrario alla forma; ma quello che essa contiene, cioè la priuatione di termino: la qual priuatione distintamente dimostra Platone nell'Iside, oue dimostra, come il contrario dell'appetibile sia distinto dall'appetente. Et è anco vn passo nel Fedone a questo proposito. Hora, dunque sempre i primi principii sono contrarii. Hor facciamo vna minor propositione, e sia questa. L'amor, e l'odio sono i primi principii di tutte le perturbationi: e concludiamo, dunque sono contrarii. E chi dice questa minore: Platone primieramente, Aristotele secondariamente, e seco il Dottissimo, e Santissimo Aurelio Agostino, come riferisce il mio Eccellentissimo Piccolomini, nel grado 1. della sua Morale, cap. 19.
il quale

DISCORSO

il quale anch'egli è di questo parere, che siano principii di tutte le perturbationi, si come voluea Empedocle di tutte le cose. Adunque sono contrarii. Nè si può dire, che l'vno sia materia, e l'altro forma, che nõ può essere; pche l'vno riceuerebbe l'altro, e l'vno sarebbe nell'altro; il che è impossibile, e lo dimostra Sant' Agostino, sopra S. Mattco: e poi l'vno, e l'altro si riceuono in vn fondamento; quasi che vno sia priuatione, e l'altro sia forma, come nell'vno, e nell'altro appetito, si come dicono Aristotele, e Platone. Ma vediamo l'istesso per le loro diffinitioni, e facciamo vn tale argomento. Quelle cose sono contrarie, che hanno le diffinitioni contrarie. Soggiungiamo, che l'amore, e l'odio hanno diffinitioni contrarie: peroche che cosa è amore, se non vna consonanza dell'appetito animale, ò rationale alla cosa conueniente? Ma l'odio che cosa è, se non vna dissonanza dell'istesso alla cosa inconueniente? Leggonsi queste diffinitioni in San Tomaso nella Somma sua, e nel 2. lib. delle Sentenze; e cauansi dalla generatione dell'vno, e dell'altro: la qual si legge in Marsilio Ficino sopra il Simposio, da me citata altrove in proposito. Ma più oltre si descrive l'amore da Plutarco nel libro dell'odio, che egli sia vna beneuolenza, la qual è vna volontà di bene verso il prossimo. ma parlando dell'odio, dice che, *Est effectus qui habet contrariam oppositionem beneuolentia*. Apparisce dunque, che l'odio sia contrario ad amore. Ma passiamo a gli obbietti con vn sì fatto argomento. Gli obbietti contrarii argumentano potenze contrarie. Hora gli obbietti dell'amore, e dell'odio sono contrarii. Chi lo dice? S. Tomaso nella Prima seconda. Che dice? Dice, *Sicut bonū est obiectū amoris; ita malū odii*. Hor chi non sà, che il bene, & il male sono contrariissimi? A questo hauc il pensiero Platone nel 1. della Repub. quando disse, *Decens est amare quidem, quos bonos, & vtilis, quis*

quis putet, odisse autem quos malos, & inutiles. E Plutarco nel libro dell'odio, quando dice, *Habentes odiū est obesse velle*, ma dell'amore dice, *Prodesse*, non obesse: come altri dicono. Però ragioneuolmente Gellio nel 6 lib. dopo le parole, *Decreto cauerant Athenienses, ut qui Megaris ciuis esset, si intulisset Athenas pedem prehensus fuisset, ut eares ei homini capitalis esset: soggiunse*; Tanto Athenienses odio flagrabant finitimum hominum Megarensium. il che riferisce per sentenza di Taurò Platonico. Ma veniamo a gli effetti, & argomentiamo così. Gli effetti contrarii argomentano cagioni contrarie. Tali sono gli effetti dell'amore, e dell'odio. lo dice il Sauio in quelle parole, *Odiū suscitatur rixas, & vniuersa delicta operit charitas*. A questo proposito anco fanno le parole di S. Gio. Grisostomo sopra San Mattheo, quando dice: *Non potest hominem odisse qui Deum amat, nec potest Deum amare qui hominem odit*. Ma chiarissima esprime Ouidio quella propositione minore, quando dice: *Luēantur, pectusq; leue in contraria ducunt, Hac amor, hac odiū*. Ecco dunque, come difficilmente si può difendere questa Conclusione. Ma argomentiamo ancora dalla diffinitione de gli contrarii. Gli contrarii sono quelli, che essendo sotto vn'istesso genere sono fra di se distanti grandissimamente; e posti nello stesso soggetto l'vno scaccia l'altro, e scambieuolmente si danno luogo. Hor questa diffinitione si può conuenire all'amore, & all'odio; imperoche sono sotto vn'istesso genere, come che sotto l'affetto dell'appetito. E sono distantiissimi, come è apparso di sopra: e non possono stare insieme nell'istesso soggetto, come dice Agostino Santo in San Mattheo. *Vbi odiū (dice) ibi charitas esse non potest*. E per dimostrare, che nè anco vi è alcuno oggetto d'amore, sequitur dicendo, *Vbi charitas abest, ibi nil boni est*. Aiutano

H

questa

DISCORSO

*questa cōtrarietà certe altre parole di S. Gio. Grisostomo sopra S. Matteo. Hac est pugna (dice) periculosa, & hac gloriosa victoria, qui poterit odisse, quod amat, & amare, quod odit. Ma, con tutto che questa Conclusione patisca sì fatti tormenti, vorremo noi dire, che l' Autore non l' habbia difesa? Ciò non è da credere per alcun modo. E s' egli l' ha difesa; diremo noi che egli l' habbia difesa, come falsa? Ciò non voglio io credere; che non è professione di Filosofo, il quale è amatore della verità. Voglio dunque vedere, se si può difendere, e sciogliere tutte le dubitationi. Penso io, ch' egli vedesse benissimo queste, e molte altre difficoltà: ma che hauesse l' occhio, che l' odio può esser contrario ad amore, e può non essere, ma seguace. Sia l' odio contrario mediatamente, non immediatamente; secondariamente, non primieramente. E farò tale argomento. Quella cosa immediatamente è contraria ad vn' altra, che immediatamente la distrugge: così principalmente contraria, che principalmente la distrugge. Hora l' odio non distrugge l' amore immediatamente, nè principalmente. Adunque egli non è totalmente contrario all' amore. Il fondamento principale di questo argomento, penso io che sia chiaro a tutti i Dotti: ma per auuentura farà difficoltà quel che io soggiungo. Ma non farà, quando haurò dimostrato, che cosa sia, che immediatamente, e principalmente distrugga l' amore. Molte sono le cose, che distruggono l' amore; ma non tutte poi si tirano dietro l' odio: e di queste poco accade ragionare. La cagione propria, spetiale, immediata, e principale della distruzione dell' amore, è l' adulatione conosciuta; e questa si tira dietro l' odio: perche l' adulatione sempre è dannuole, e cagione di grandissimi mali: come dimostra Plutarco nel libro della differenza dell' amico, e dell' adulatore, e Cicerone nel Lelio. Quindi però, non senza ragione, Ter-
tuliano*

tuliano la chiama, pernitiosa; e Girolamo Santo, insidiosa. E quel d'Aquino nella Somma in più luoghi manifesta assolutamente l'adulatione esser contraria all'amicitia; perciocche, come ho detto, conosciuta ch'ella è, apre, come quegli, che si teneua amico, è, come dice Hugone, amicus obsequio, hostis in animo, contemptus in verbo, turpis in facto, letus ad prospera, fragilis ad aduersa, inflatus ad obsequia, immoderatus ad gaudia, facilis ad humana, difficilis ad honesta. Così caccia l'amore, a cui succede l'odio; e però si dice seguace di amore, cioè che dopò amore entra nell'istesso soggetto. Ma non voglio tacere, che l'amore, sì come per oggetto ha il bello, così anco ha il buono, come si è detto per sentenza anco di San Tomaso, e si può dedurre da Platone, & è chiaro con Aristotele: ma l'adulatore nessun bene ha per oggetto. Però Speusippo Platonico la diffinisce, che sia conuersione al piacere senz'alcuna ragione di bene. E per dimostrare la contrarietà sua ad amore, il quale sempre, ò è virtù, ò è congiunto alla virtù, dice, che sempre ella trasgredisce, ò trapassa la mediocrità. Di maniera che l'adulatore, principalmente è nemico d'amore, e distrugge l'amore, e tira seco l'odio; il che non fanno molte altre cagioni distruttrici d'amore; se non volessimo dire, che le conditioni, che si ricercano ad vn vero amore, mancando distruggono anco elleno l'amore, e tirano seco l'odio. Ma io non ne conosco alcuna, che a questo sia bastevole, se nò il scoprimento di qual che vitio: ma questa tal amicitia non era buona; perche doue è vitio, l'amicitia non è buona: che vno, il quale tenga il vitio celato, mi par simulatore, il quale in tal caso inganna, e torna a quel di prima: conciosia che la vera amicitia è solo fra' buoni; come dice Cicerone nel Lelio, e innanzi di lui Aristotele, e Platone. Vno che sia vitioso non può esser vero amico, ma adulator=

DISCORSO

re, e doue è l'adulatione, non può esser la virtù, come dice il Magno Ambrosio. La assenza ancora della cosa amata, l'impotenza del godimento, la taciturnità, e sì fatte cose possono certo distruggere l'amore; ma non indurre odio; ma più tosto obliuione, e poca stima. solo il vitio dell'adulatione, che altro in somma non è, che inganno, come scriue il Sauio, è atto a distrugger principalmente l'amore; e induce odio, oue era amore, tanto più grande, quanto più grande era l'amore. Imperoche se grande è l'amore, grande è anco la fede, che si ha nella cosa amata: che s'egli auuiene, che resti l'amante ingannato, quanto grande era la fede, tanto grande conosce esser l'inganno, e tanto grande si fa l'odio. Dunque l'inganno, che altro non è, che l'istessa adulatione, principalmente distrugge l'amore, e distruggendolo induce l'odio. Quindi però credo io, che l'Autore chiami l'odio seguace d'amore, e non cōtrario ad amore; perche non distrugge amore, se non per mezo dell'inganno. Non voglio tacere, che l'eccesso, il quale distrugge amore, non sia atto a tirarsi dietro l'odio. Si commette questo eccesso, quando l'vno cercando di lasciar adietro l'altro, cerca di superarlo, e superchiarlo in varie occasioni. onde all'hora nascedo dissimiglianza distruggesi l'amore, e nasce l'odio; non solo per la dissimiglianza, quanto per la cagione di essa. Contrario all'eccesso è il difetto, che resta nell'ecceduto. e questo più strugge; perche genera sdegno, e ira ministrata da opinione di dispregio; il che partorisce odio. Del litigio anco l'istesso si può dire: ma questo è difetto più dell'intelletto, nel quale solamente verum si ricerca: come dice Ciccone. Hora questo è il mio parere; col quale parmi, che si possa saluare ogni cosa.

CON=

Amore non solo esser dall'inferiore, al superiore, e dall'vguale, all'vguale: ma anco dal superiore, all'inferiore; onde poterfi porre in Dio, senza notarsi in lui difetto.

DISCORSO DECIMOTERTIO.



Rederei io, che si potesse difendere questa Conclusione facilmete, se si pigliasse l'Amore per vn lucido, cōfirmato, e scābieuole affetto di huomini da bene, che procede dalla cognitione della bontà, e conduce alla congiuntione della vita honesta; conciosia che il vero amore bisogna, che sia scambieuole, & in somma hauer tutte quelle conditioni. Tuttauia crederei, che meglio si potesse difendere, quando amore si pigliasse per l'atto, il quale si diffinisce, che egli sia voler bene, desiderar bene, e bramar bene, come scriue Plutarco: imperoche ogni conditione di persona può amare. Può il Principe amare il suddito: può il suddito amare il Principe; cioè volerli bene, e desiderarli bene. così in tutti larghissimamente. il che non auerrebbe così in quella strettezza d'amicitia in tutti; perche non tutti sono buoni, non tutti hanno quelle conditioni, che i veri amici hauer deuono. Nō si potrebbe già a mio giuditio, sostenere con la sentenza d'Hesiodo, che vuole, che l'amore sia acconsentimento di simili; nè con la sentenza di quegli altri, che lo chiamano acconsentimento di dissimili: imperoche non è simiglianza fra minori, e maggiori, quali

DISCORSO

quali per auuentura intendono queſti ; perche, a mio giuditio, non può eſſer ſe nõ ſra vguagli. Pure chi nõ pigliaſſe queſta ſimiglianza d'Heſiodo adeguata, ma ſolo di volontà, percioche gli amici hanno l'ieſſo volere ; potrebbe difenderla in buona parte . il che allude a quelle parole, che diſſe Chriſto, Vos amici mei eritis, ſi feceritis qua prapio vobis; Cioè ſe ſarete ſimili nella volontà voſtra alla mia . Platone nell' fide volendo, che naſca dall' indigenza, come anco ſcriue nel Simpoſio, penſo che più toſto con la ſua ſentenza la diſtruggerebbe, che la diſendefſe ; che Dio ſpetialmente non ha biſogno d' amici, eſſendo baſteuole a ſe ſteſſo per oggetto amabile, e può, come dice il Trimegiſto, In ſe ſuum reflectere ardorem . Di altro ſtato di perſone non voglio parlare ; perche tengo ogni ſtato biſognoſo d' amici, ſia felice, od infelice ; concioſia che la felicità conſiſte anco nell' amicitia . Cicerone, mentre vuole vna ſomma conſenſione, coſi di volontà, come d' intelletto, non ſi allontana ; perche tra gli amici fa di meſtiero ſia ſomiglianza dell' vna, e dell' altra potenza nell' atto, biſognando, che ſia vn' iſteſſo volere, e non volere, e nell' intelletto, vna iſteſſa openione : perche dalla diſſimiglianza, ne naſce diſcordanza dall' vna parte ; dall' altra altercatione, e litigio; da tutte due, che non conſerua= no, ma ſtruggono l' amicitia : il che conſiderò Boetio nel 1 lib. della Muſica, quando diſſe, Amica ſimilitudo, odioſa diſſimilitudo, atque contraria; Amorem, dilectionemq; ſimilitudo conciliat. Oltre adunque all' Idem velle, & nolle, vi vuole l' idem ſcire, & neſcire, opinari, & non opinari, ſecondo Cicerone. nel che non ſo però come ſalueremo l' amore di Dio verſo di noi, & all' incontro; perche non poſſiamo idem ſcire. Ma direbbe vn' altro, che anzi sì: imperoche, ſe ha da naſcer difficoltà alcuna, ella ha da naſcere, perche la ſcienza di Dio è infinita, che non deue

contur=

conturbarfi, perche anco la volontà sua è tale: essendo che la volontà sua è l'istesso con la sua essenza, come dice il gran Dionisio. Ma si come ci possiamo conformare alla sua volontà, così possiamo alla sua scienza conformarci; ma ad intra, non ad extra. Sanno bene i Teologi, doue io voglio arriuare. Nè nasca difficoltà, che il seruo sia sempre dissimile al signore, e però non possa hauer amicitia il suddito col signore; perche Aristotele nel lib. 8. dell' Ethic. risponde a questo: Domine (dice) ad seruum non est amicitia, secundum quod seruus, sed secundum quod homo, quia secundum quod seruus semper est dissimilis; secundum quod homo, sibi similis. E così possiamo dire dell' amicitia fra Dio, e noi: imperoche come huomini siamo simili a lui: però disse, *Faciamus hominē ad imaginem, & similitudinē nostram*: benche questa simiglianza non è bastevole, perche fa di mestiero, che si adegui per tutto; voglio dire, non solo nella potenza, ma nell'atto. Ha l'huomo vna parte diuina, che ha simiglianza con Dio: ma si strugge questa simiglianza, se dalla parte, che è potenza, non procede l'atto, vguale all'atto diuino. Può dunque esser l'amore dall'inferiore al superiore, quando vi è simiglianza, e consenso ne gli atti delle potenze atte a riceuere amore, come nella volontà, che sit *idem velle*, & nolle: onde non ne nasca discordanza, e litigio, che distruggono l'amore; e nell'intelletto *idem scire*, & nescire, opinari, & non opinari: che altrimenti ne nasce eccesso, e difetto, i quali distruggono amore. Ma tal amore fra questi non è come inferiore e superiore, ma come huomini (come dice Aristotele:) Imperoche sempre si ricerca somiglianza, come si è detto; perche l'amore non congiunge se non le cose simili, come dice chiaro il Ficino per sentenza di Platone. Fra superiore & inferiore, come tale, vi è sempre dissimiglianza, come dice Aristotele.

Così

DISCORSO

Così parimente fatta, e considerata questa simiglianza, è bisogno, che possa esser l'amore fra superiore, & inferiore. Del-
l'uguale all'uguale, non accade parlare; che egli è più facil cosa
da vedersi questo: di maniera che la simiglianza sempre è ca-
gione d'amore; e doue è simiglianza di volontà, & d'intellet-
to, vi è amore. Hora fra uguali è cosa chiara ritrovarsi tal'a-
more, che si veggono tutto di de' tali amici simili, e cōformi in
ogni occasione, & atto. Tali perauentura furono Pilade, &
Oreste; Tesco, & Pirotto; Achille, & Patroclo; & altri, de'
quali fa mentione il Testore nell'Officina. Veggonsi anco de'
Principi amare i sudditi, & anco all'incontro; e perauentura
non mancherebbono essempi. E quando questo non sia, importa
poco; perche la Conclusionc più tosto è posta de possibili, che
perche così sia. Che per ver dire, con difficoltà si trouano molti
di sì fatti amici, che d'ogni parte sieno omnibus numeris
absoluti; che nella loro amicitia, nihil sit quod non sit verum,
& voluntarium, come dice Ciccone. Nè nasca dubbio di Dio;
perche ama egli ancora, come fu di sopra detto; poi che sempre
opra per amore. e dell'amore, e carità sua, ne sono piene così le
sacre, come le profane scritture: dell'humano verso Dio
parimente. chi insegna sempre l'humana creatura in ogni leg-
ge, e tempo i sacrifici offerire alla diuinità, se non amore; che
se bene molti errarono, & errano, nessuno fu, che non credesse
far bene, e non pensasse di mostrare amore al vero Dio: che nō
è alcuno così schiocco, che habbia hauuto Dio in odio, quanto si
aspetta alla sua opinione, se non per errore, ignoranza, & per
qualche altro accidente. Nè dico questo per cōtradire a quello,
che spesso Dio nelle sacre lettere testifica dell'odio dell'uma-
na creatura verso di se: perche con gli affetti questo è accadu-
to; ma non dalla volontà, sì fattamente, che per propria elet-
tione

tione eleggesse alcuno, e proponesse di odiar Dio, se non fosse in tutto, e per tutto fuor di se stesso. Egli è ben vero, che questo amore riceuendo il più, & il meno, solo veri amici furono quelli, che offerirono i veri sacrificii, e si confermarono con la sua volontà; de' quali ne sono piene le sacre Istorie. Dio ancora gli amò scambievolmente, & ama quelli, da cui è amato. nè per questo si pone in Dio difetto; perche se bene pare, che l'amore sia vn' accidente; il che non è in Dio; sia un' affetto, che riceue il più, & il meno, & habbia altre sì fatte conditioni: non per questo dinota imperfettione alcuna in Dio; conciosia che ciò che in noi è accidente, in Dio è sostanza, come dice Boetio; ciò che in noi è potenziale, in Dio è in atto. ciò che in noi è mutabile, in Dio è immutabile: come dice Auerroe. Che se apparisce tal' hora alcuna mutatione in Dio, pur intorno all'amore, mirisi bene, che la mutatione non è in Dio, ma nella creatura. Nè faccia difficoltà, che Dio ami tanti contra la regola dell'amicitia, dicendo Aristotele, *Multis esse amicum, secundum perfectam amicitiam nō contingit*, & Ausonio. *Paucos amicos proba*: il che ammonisce anco il Sauio, & altri; perche questa regola non si deue trasferire in Dio; ma ne gli huomini, ne quali è difficile trouare veri amici: come dicono con Cicerone molti dotti. E poi fra l'amicitia naturale non ha luogo sì fatta regola, quale è l'amicitia generantis ad genitum, come si può cauare da Aristotele. Dio che è padre vniuersale, può amare tutti i figliuoli, senza che se gli noti imperfettione ò difetto; che più tosto perfettione è la sua.

CONCLVS. DEGIMAQVARTA.

Amore tanto esser nobile più, quanto è meno
gouernato dalla ragione.

DISCORSO DECIMOQVARTO.



DArc in primo aspetto falsissima questa
Conclusione; peroche fra tutti gli amori
il lasciuo è quello, che in nulla è guidato
dalla ragione: e non per altro è chiamato
così da Platone, come arco da Aristotele
Ferino, se non perche egli solamente è
guidato da quella potenza, che è superio
re nelle bestie. E però anco di esso parlàdo il Magno Ambrosio,
dice: Hoc habet impatiens amor, ut quem desiderat, semper
inuenire se credat. E rendendo la ragione soggiunge: Ignorat
si quidem iudicium, & ratione multoties caret. Ma più chia
ro, perche potrebbe far difficoltà quella parola, Multoties, asso
lutamente dice in vn' altro luogo. Nec consilio temperatur, nec
pudore frenatur, nec rationi subiicitur. Anzi nò solo ricusa esser
guidato dalla ragione; ma il più delle volte, anzi sempre, per
che la parola, Multoties, dal Dottissimo Ambrosio è detta per
modestia. e poi non tocca l'amore in colmo, che fattosi posses
sore della volontà altrui, si può voltare in semper. Sempre dun
que vuole signoreggiare, e vincere esser ragione. Il che dimo
stra Seneca nella quarta Tragedia, dicendo,

Quod ratio potuit, vincit, ac regnat furor,
Potensque tota mente dominatur Deus.

E cò questo p̃so si possa esporre quel suo detto nella 10. Trage
dia, Vincit & superos amor; cioè vince anco le parti superiori,
cioè la ragione. E però Ouidio p̃ferisce tal senteñza cò ragione.

Quid

Quid deceat, non videt vllus amans.

Perche toglie il cervuello, e suppedita la ragione. Quindi Plauto: *Bis perit amator ab re, & animo simul.* Ma egli è più chiaro di quel che io non dico. Hora diremo noi, che si fatto amore sia dalla ragione guidato: certo nò. La benda a gli occhi ci lo dimostra, le ali & altri arnesi, che l'Antichità gli attribuì; auenga che si possano anco pigliare in qualche buon senso, come pigliano i Platonici. Ma parlo per hora del lasciuo, ferino, e voluttuoso, che è il terzo fra mezani delli due gran demoni del Conuiuio Platonico, esposti dal Ficino. Ma se questo amore non è, come apparisce, guidato dalla ragione, diremo noi, che però egli sia nobile: certo nò. Imperoche ò vogliamo essere Stoici, che la sola nobiltà posero nelle virtù morali, ò vogliamo esser Platonici, & Aristotelici, non mai potremo dire, che questo amore sia nobile. Basta ch'egli sia vitioso, come apparisce da quanto si è detto; perche conduce a' viti, e poi signoreggia la potenza, che ha per oggetto la virtù, come che intelletto pratico. che se vogliamo veramēte cōcedere, ch'egli sia vitioso, ecco tolto vn grado di nobiltà morale. Però ben a questo proposito Plauto scrisse: *Vbi amor aduenit in cor hominis, & is usque in pectus permanauit, & cor permarescit, simul res, fides, fama virtus, decusq; deserunt, & homo fit nequior.* Et in vn altro luogo parlando pure di questo amore; ma di se, adduce quel bel paradosso, *Vbi sum, ibi non sum; vbi non sum, ibi est animus.* Il che fu esposto da Luigi d'Adria nell'Oratione al Sereenis. Cicogna. E che egli all' hora parlasse di questo amore, le parole ch'egli dice innanzi, lo dimostrano. *Qui omnes (dice) homines supero, atque eo cruciabilitatibus animi iactor, crucior, agitor, stimulator, versor in amoris rota;* e quello, che segue in proposito a quel paradosso. Dal che si comprende, questo amore,

DISCORSO

esser priuo di questo grado di nobiltà, il quale seco tira l'altro grado più eminente, cioè della nobiltà diuina, dalla quale è lontano sì fatto amore: imperochè egli non è vero, che questo amore habbia del diuino; auenga che gli antichi Poeti lo fingessero Dio: che per questo non se gli può accomodare, se non fintamente questa beltà diuina, non essendo realmente cosa di uina tal' Amore. Però bene disse Seneca nella Tragedia 9.

Volucrem esse amorem fingit immitem Deum
Mortalis error.

Nella qual sentenza s'ha da auuertir quelle parole, Mortalis error: di maniera, che si vede essere espulso da due gradi di nobiltà maggiori, e più illustri. Restano due altri, i quali non si potranno accomodare ad amore: vno è l'antichità; l'altro è le ricchezze. il quale però ultimo grado, è in tutte le cose ultimo, e più tosto ombra di nobiltà, che vera nobiltà, ouero grado di essa. Dico, che anco questi due gradi non si possono accomodare a questo amore: che se bene Platone lo chiama antichissimo fra' Dei, non parla di questo amore, ma di quel Magno Demone, che solo nella Repub. permette nell'ottauo delle leggi. E se pure d'altro amore parla; certo d'altro non parla, che di quell'altro Demone, ch'egli non ardisce apertamente permettere nell'istesso Dialogo: ma però non lo dannar totalmente, come quello, che è pur necessario: e se lo dannar, lo dannar per l'abuso; e se lo permette, e loda, ciò fa, mentre è moderato. Sò bene che i Platonici m'intendono, e non parla di questo che Nescit habere modum, come dice quell'altro Poeta. Ouero quando si parlerà dell'antichità d'amore, si parlerà dell'amore d'Hesiodo, di Parmenide, di Empedocle. E non di questo. Ma forse per certe parole di Seneca nella nona Tragedia, pur parlando del nascimento, e nutrimento di questo amore, parerà che
almeno

almeno se gli conuenga l'ultimo grado di nobiltà; perche se=
guitando Seneca il concetto prossimo, dice,

Inuentę gignitur luxu,
Otio nutritur inter læta fortunę bona.

Ma nè anco per questo se gli puo adattare: percioche sarebbe
un parlare improprio, dicendo che l'amor lasciua fosse ricco,
perche regna fra ricchi: quasi che amore non regnasse se non
fra ricchi, e si nutrisse fra loro; perche ciò non è vero, che la
esperienza ne dimostra il contrario. E poi Seneca non intende
per beni di Fortuna in quel luogo le ricchezze; ma sanità, gio
uentù, allegrezza di cuore, pace, e tranquillità d'animo; perche
amore nō regna (massime questo) doue sia infermità, vecchiez
za, decrepità, se non per istrano accidente, e non istà fra traua
gli, e disturbi. Apparisce dunque, come l'amore lasciua, e non
guidato dalla ragione, non riceua alcuna sorte, o grado di no
biltà. Ma di gratia di qual amore parlaua il Petrarca nella
Canzone 48. quando introdotto esso amore lo fa dire tutte le
impresę, alle quali era stato spinto da lui il Poeta, le quali
impresę, come inui si può leggere sono virtuose: S'egli parlaua
del lasciua, e non retto dalla ragione, si può dire, ch'egli per sua
sentenza sia nobile, spingendo à cose nobili. Io, per dir il mio
parere, direi, che non è da credere ch'egli parlasse di sì fatto
amore; perche senza la ragione non si può far opera virtuosa.
Che se sì fatto amore non è guidato dalla ragione, non può spin
gere ad opera virtuosa; come che per sua natura spinga al vi
tio, secondo che si è mostrato. Dunque fa di mestieri, che parli
dell'amore dell'amicitia, il quale da essa cagione procede, nè
da essa si diparte mai. Conchiudo dunque, che l'Autore non
voglia intendere di sì fatto amore la Conclusione, per non
esser egli guidato dalla ragione. Di qual amore dunque in=
tende:

DISCORSO

tende: forse del Fifico, il quale non è sottoposto alla ragione: nè anco di questo, perche gli mancano le conditioni della nobiltà: o se alcuna ve ne hà, l'ha metaforicamente, & allegoricamente. Forse dell'amore, che si domanda vera amicitia, che altro non è, se nõ vno scambieuo, lucido, e confermato amore di persona da bene, che prouiene dalla cognitione della bontà, e conduce alla congiuntione della vita honesta: Certo questo amore è sempre con la ragione: nè mai da essa si parte, come da suo duce, e rettore. Di quale amore dunque s'intende la Conclusione? Mia opinione è, che anco s'intenda di questo amore: perche si fatto amore è nobilissimo, che il fine suo ne lo dimostra. Tuttavia fa di mestieri esponere questa Conclusione, prima che si venga ad altra determinatione. Penso io, che così s'intenda. Quello amore, che è men guidato dalla ragione, è più nobile, cioè, quell'amore che men bisogno ha d'esser gouernato, e guidato dalla ragione, è più nobile: e all'incontro, meno nobile è quello, che ha bisogno d'esser guidato. Hà più bisogno il lasciuo: adunque è meno nobile. E perche in tutto, e per tutto ne ha bisogno, in tutto, e per tutto anco nõ è nobile. Tre sono gli amori, di uino, humano, e ferino: ouero contèplatiuo, attiuo, e voluttuoso. Il diuino è sopra la ragione: però non ha bisogno di guida: mentre, come amore, specula il suo proprio obbietto, che è la bellezza incorporea, e separata di Dio, delle diuine menti, delle idee, e di altre separate bellezze. Il ferino, e voluttuoso ha bisogno di guida, e gouerno: sì come anco il senso ha bisogno della guida della ragione: altrimenti vada di male. L'amore humano, & attiuo (per esser fondato nell'intelletto pratico, che pur è ragione istessa), imperochè anch'egli discorre nell'eleggere, come dicono i Logici, che s'egli non discorre vniuersalmente, almeno discorre particolarmente) ha bisogno di guida, e non ha bisogno. Per discorrere

*scorrere, e nel discorso suo conchiudere particolare elettiva, ò non elettiva, non ha egli bisogno di guida, che a se stesso egli stesso è guida. Però è nobile più del serino, e voluttuoso, che non discorre, come si è di sopra visto, per essere delle bestie. Ma per concludere vniuersale, ha bisogno dell'intelletto contemplatino, che lo guidi, che lo regga, e lo gouerni: nel qual caso però perde la nobiltà sua. E questo è il senso, ch'io penso l'Au-
tore habbia preso nella sua Conclusione. E questo è il mio parere.*

CONCLVS. DECIMAQVINTA.

Tre esser i generi dell'amore: sotto a' quali tutti gli amori si riducono.

DISCORSO DECIMOQVINTO.



A quanto si caua dalla generatione di Amore, posta da Platone nel Conuiuiuo, e di sopra dichiarata, non si può altro dichiarare, e dire, che due soli sono i generi d'amore; imperoche, ò egli è celeste, ò terreno. Se celeste; nacque della prima Venere, cioè ne i Natali della prima Venere del Cielo senza madre. Se terreno; di Poro, e di Penia ne' Natali della seconda Venere, che significa crasi, e mistione, significando la prima natura intellettuale, e diuina. Di maniera, che due sono i generi, e non tre, a' quali si riducono le spetie, che diremo più a basso. Dall'altra banda caua si da Platone istesso nel Conuiuiuo, due medesimamente esser gli amori: l'vno, che ci spinge, e inchina alla bellezza diuina, e consequentemente a tutti gli offitii, e buoni

DISCORSO

e buoni studi di pictà c'inuita: l'altro alla generatione, & al procreare cose a noi simili ci prouoca. E questi due amori, sono come due estremi generi, come dice il Ficino. Ma che diremo noi, se il Ficino fra questi due estremi vi pone tre generi intermedi, per sentenza di Platone; quali chiama egli diuino, humano, e ferigno. Il mio Eccellentiss. Piccolomini due anche egli ritruoua essere i generi d'amore; cioè, cioè che l'amore, ò è cō cognitione, ò senza: senza cognitione, com'è quell'innato desiderio, che tutte le cose hanno di alcuna vnione, al quale hebbe l'occhio Empedocle, mētre il pose principio delle cose naturali: con cognitione, come quello supremo amore di Dio, e delle Intelligenze, com'è l'humano, ò vogliam dire intellettuale, ò come finalmente anco il sensuale: di maniera, che ò quattro saranno i generi d'amore, ò due: quattro dico, se noi vorremo far generi quei tre, che sono veramente. Come dunque tre sono i generi d'amore, a quali tutti gli altri si riducono: giudico io, che l'Autore nella presente Conclusione hauesse la mira all'amore, che sempre è con cognitione; perche penso, ch'egli parli dell'amore, il qual sempre risguarda il bello: il qual bello, essendo sempre oggetto di facoltà conoscente, bisogna che solo parli dell'amore con cognitione. E bene anco l'amore nelle cose non conoscenti, essendoui desiderio, & appetito di vnione: ma non desiderio di vnione per compiacimento di bellezza, come nel diffinire amore, disse l'Autore di sopra, ma in proportion: dal che si scorge di qual amore maggiormente parli, dicendo egli di sopra, Amore esser desiderio di vnione per compiacimento di bellezza. E così scuopre la verità di quel che fu detto di sopra, che non ogni desiderio di vnione è amore; chi non piglia amore larghissimamente, peroche due sono i desiderii d'vnione, l'uno per compiacimento di bellezza, e questo è l'amore di cui hora si
parla

parla, che non è senza cognitione: l'altro, desiderio di vnione per compiacimento non di bellezza, ma di bontà; perche Bonū est, quod omnia appetunt, dice Aristotele. Hora, parlando di quell'amore con cognitione, tre veramente sono i suoi generi. Nè Platone è contrario alla generatione d'amore; auenga che dica esser due i generi, ò gli amori: l'vno nato ne' Natali della prima Venere del Cielo senza madre; l'altro ne i Natali della seconda di Poro, e di Penia, ò di Diotima, e di Gione, cioè di materia, e di forma. E però il primo esser tutto diuino, e celeste: l'altro di differente natura in se stesso. ilperche gli assegna epiteti contrarii, dimostrando la doppiezza sua, & altra natura hauer, rispetto al padre, cioè alla forma; & altra, rispetto alla madre, cioè alla materia. nel qual caso dimostra questo amore esser di due sorti. Quasi che in tutti questi amori voglia dir Platone, l'vno esser diuino, l'altro humano, & il terzo serino; ouero contemplatiuo, attiuo, e voluttuoso. Ma quest'ultima distintione nō abbraccia il diuino; ma è mezzana fra l'humano, e l'ferino. Di questi il primo si adatta a Dio; e si può diffinire, come lo diffinisce il Ficino, e prima di lui il Magno Dionisio, Ch'egli sia vn circolo buono, riuolto perpetuamente dal bene nel bene. Si può anco attribuire alle intelligenze, che dal sommo bene procedendo, sempre nel sommo bene riflettono. e questo mi fa souuenire di Lucifero, che per questo è tanto distinto, e lontano dall'vnione con Dio; perche non l'ama, e non l'amando, non riflette in lui. Procede egli da Dio, come le altre intelligenze: ma non riflette in Dio, ma in se stesso. L'altro amore si accomoda alla sola natura humana: non di co. a' sensi, ma all'intelletto. a cui si adatta bene la diffinitio ne, Che sia desiderio di vnione per compiacimento di bellezza, non sensibile, ma intelligibile. L'ultimo s'accomoda solo

K

a' sensi,

DISCORSO

a' sensi, come a tutti gli animali, come animali. E questo si può diffinire, che sia desiderio di vnione, per compiacimento di bellezza sensibile, e corporea. Auuertisco bene, che in questa consideratione miro alla guida della ragione; che anco la bellezza sensibile pongo per oggetto dell'amore humano; ma guidato dalla ragione: nè parlo, come d'intelligibile. per ilche habbia buona proportione chi legge, e non m'incolpi di contraddittione. Di questi tre generi d'amore ne parla Platone nel 8. delle leggi. Onde disputando, quale più tosto si deue abbracciare nella Repub. dimostra, come nõ siano necessarii tutti e tre, ma solo il primo; come nella Republica sia necessario l'amor diuino, e contemplatiuo, cioè la contemplatione. Ma l'amor ferino in tutto e per tutto dannu, e vuol che stia lontano; imperoche iui consideraua Platone l'amore in questa guisa: ò ch'egli sia della bellezza dell'anima solamente; ò del corpo; ò dell'vno, e dell'altro. Quello della bellezza dell'animo, che al diuino, e contemplatiuo si assomiglia, approua esso Platone; quello della bellezza del corpo, in tutto dannu. Il mezo così della bellezza del corpo, come dell'animo non riprende, e non permette manifestamente. e certo misteriosamente; non che egli non conosca la sua necessitade, perche nella Rep. necessaria è la procreatione, e generatione, se ella si deue cõseruare: ma perche iui tratta delle leggi, cioè dello statuire, e cõponere le leggi, nõ ardisce approuarlo; e anche pche la natura sensuale troppo è inclinata alli piaceri inhonesti, i quali leuano l'uso della ragione. Hora dunque questi tre sono i generi d'amore, che io penso, che l'Autore ha uesse in pensiero, a' quali tutti gli altri amori si riducono, cioè le cinque spetie, che il Ficino pone nel 8. capo, sopra la sesta Oratione del Conuiuio; e le tre spetie d'Aristotele nel fine dell'ottauo dell'Etica; e che si leggono in S. Tomaso, cioè honesto,

sto, vtile, e giocondo; perche nell' amor diuino, ouero anco contemplatiuo, vi è l'honestà; e doue è honestà, vi è giocondità, & vtilità. Lo dimostra Aristotele nel 4. cap. del 9. de' Morali a Nicomaco. Lo dimostra Platone nell'Ipparco. Nell' amor ferino vi è giocondità sensuale; ma non honesta. Si riducono anco le tre spetie di Agostino Santo nel libro dell' amicitia, cioè il carnale, il mondano, e lo spirituale; quasi dir Voglia giocondo, vtile, e honesto; ouero ferino, humano, e diuino. Le quattro spetie parimente tolte dalla diuersa communicatione, cioè naturale fra padre, e figliuolo, economico, politico, e diuino; imperocche tre sono humani, l'altro diuino; E si legge in San Tomaso nel 3. delle Sentenze. Ma che diremo di Virgilio, quando dice, Amor omnibus idem? Diremo ch'egli parla solo dell' amore delectabile, e lasciuo; perche egli è l'istesso in tutti; quasi dica egli, chi è tocco dall' amor lasciuo, è tocco dall' istesso amor lasciuo, che son tocchi tutti gli altri lasciui. però disse il Petrarca,

Che tutti fiam macchiati d'vna pece.

Possiamo anco tirar quella sentenza di spetie in ispetie, delz l' amore proportionatamente; ma non mescolarle. Nè facciamo difficoltà a diuersi gradi.

Che se ben, come Orlando, ogn'vn non simania,

Suo furor mostra a qualch' altro segnale.

Cioè, se bene vno più dell' altro è tocco da questa spetie d' amore, non resta però, che non sia tocco dall' istessa; perche il riceuere il più, & il meno, non varia identità di spetie.

L'Amore humano abbracciar in se tutti gli amori, che a tutti gli enti si conuengono: onde propriamente nominasi amore; & innamorato, chi ama secondo lui. e di questo amore s'intendono tutte le seguenti Conclusioni.

DISCORSO DECIMOSESTO.



*S*ogliono diuidere gli enti in varii modi, non solo da' Peripatetici, ma anche da' Platonici; come in sostanze, & accidenti; in enti per se, e per accidente; in assoluti, e rispettiui, e va discorrendo. Ma nessuna diuisione ci fa uiscesse in proposito, se non questa; che gli enti, ò sono senza cognitione; ò con cognitione. Senza cognitione, come i quattro elementi con tutte le cose, che da essi procedono, eccetto gli animali. Con cognitione, come tutti gli animali, ò siano ragioneuoli, ò no; conciosia che, come hanno il senso, sono conoscitiui, perche ogni sentimento è conoscitiuo. Non niego però, che si danno i gradi nella cognitione. Hora a tutti questi enti si conuiene amore, come anco fu toccato di sopra. E se non fosse per altro, almeno per questo; che qualunque cosa è, è per fine, & al suo fine tende, e l'attende come cosa desiderata, & amata. Dimandasi l'amore, che si conuiene alle cose non conoscitiue, Amor fisico, ouero naturale; perche dalla natura mera hanno tale amore. E questo è l'amore, al quale hauea perauuentura l'occhio Empedocle, quando lo institui principio

principio di tutti gli enti. A questo anco forse ebbero la mira Hesiodo, e Parmenide, che posero l'amore principio; benché di scordassero in alcune cose, che non accade riferire: ma leggansi nel primo della Metafisica d'Aristotele. perche, *Quid non cogitamus*: dice Martiale, ch'è l'istesso col detto di Virgilio;

Omnia vincit Amor.

Dunque tutte le cose senza cognitione abbraccia, abbracciano tutti gli enti, & entrando per tutto. E per questa istessa ragione si conuiene anco a gli enti conosciuti. Conuiensi a Dio, come di sopra si è prouato, per esser agente libero, e volontario, che solo per amore opera. Aperto segno ne dà la gran fabrica dell'incarnatione del Verbo appresso i Teologi fatta per amore: perche: per lo Spirito Santo: ma ciò di sopra fu dimostro. Conuiensi alle intelligenze; conciosia che amano il suo fine, e per quello operano di continuo: e fu detto di sopra. Conuiensi all'anima humana, per natura impatiente della solitudine; e per questo opera sempre intorno a' propri oggetti, assimigliandoli a se con la potenza agente, e riceuendoli con la paziente, solo per amore. Amano gli animali, solo guidati dal senso; perche operano, & operando operano per fine amato, e desiderato. Adunque tutti gli enti amano. Essendo dunque tutti i gradi de gli enti pieni d'amore, egli è necessario, che tutti i gradi d'amore sieno nell'huomo; imperochè tutti i gradi de gli enti sono nell'huomo. E però non senza ragione fu chiamato l'huomo *Microcosmos*, cioè mondo picciolo. Chi mira il corpo humano, vede, e scorge tutti i gradi de gli enti senza cognitione; perche è composto non solo di quattro elementi, ma di tutte le qualità. Quindi ha una parte più dura, o molle dell'altra, più terrea, più aquatile, più aerea, più ignea d'un'altra, e ben lo fanno i medici valenti.

Di

DISCORSO

di maniera che ben si può dire, che sia cōposto di parti similari, e dissimilari, che chiamano i Greci Homogenee, & Etherogenee: onde fa di mestiero, che anco vi siano tutte quelle inclinationi, che sono in tutti gli enti senza cognitione, cioè quel desiderio d'vnione, non per compiacimento di bellezza, ma di bontà. Ma perche gli enti senza cognitione sono ò viuenti, ò non viuenti, e nell'vno, e nell'altro grado apparisce questo desiderio, perche Bonum omnia appetunt, & Omnia vincit amor; ò più chiaro, Nihil tam durum, atque ferreum, quod non amoris igne vincatur, come disse Agostino Santo: quindi Seneca lo chiama Medullare, quasi per tutto entrante. Stanno le membra humane, e tutte le parti così similari, come dissimilari, attaccate insieme, e sotto quella forma vniuersale, solo per amore, che ad essa forma hanno per propria propensione alla perfettione: che se la materia tende ad altra forma, ciò ancora auuiene per amore; come è stato detto. Scorrono gli humori tutti, si ciba l'huomo, genera, ritiene, ributta, e digerisce, e fa altre operationi mediante la potenza vegetatiua, solo per amore, non altrimenti che le piante frondeggiano, fioriscono, fruttificano, e fanno altre sue operationi per amore: come anco volgarmente si dice nel tempo della Primavera, che vanno in amore. Ha l'huomo i sensi, cò quali ama, e conosce amando ciò che ama ogni animale. E questo è l'amore serino, al quale Platone attribuisce tutti quelli epiteti, che dinotano imperfettione. E di questo amore parlano i Poeti, mentre parlano del lasciuo, che signoreggiando l'huomo, non lo lascia seruirsi dell'uso della ragione: perche non è da pensare, che parlasse Virgilio dell'intellettiuo, del quale parlerò quinci a poco, nè del Fisico, quando disse:

Improbe Amor, quid non mortalia pectora cogis?

Perche

Perche nè l'vno, nè l'altro si può dire Improbo: l'vno è diuino, l'altro è naturale. Che se facesse difficoltà il naturale, *Naturalibus* (dice Aristotele) *neque laudamur, neque vituperamur.* Nè meno leuano l'vso dell'aragione, come l'amore sensuale, per lo quale, *Quid deceat, non videt vllus amans* (dice Ouidio.) Che se del naturale si parlasse, anco si potrebbe dire, che le piante non vedessero le cose lecite, e che perdessero la libertà nell'amore; perche

Nullus erit liber, si quis amare volet.

Dice Propertio. Ma che vado io dicendo quello ch'è chiarissimo nella Filosofia? Questo è l'amore, che si domanda cieco da Platone, quando scorge gli amanti ignoranti del proprio fine, & essere senza giudicio, & esser guidati dalla sola passione. Non voglio però tacere, che Platone anco chiama il buono amore cieco; ma non alle cose buone, come a' comodi de' gli amici, alle virtù, alle degne società, alli beni dell'animo, & alla vera bellezza, cioè, diuina: che in queste cose egli è vn' Argo. Ma egli è cieco a' proprii comodi, a' beni corporei, & esterni, & alla bellezza corporea, alla quale il cattiuo amore è anco cieco, per esser vna cieca cupidità, che conduce al danno; ma cieco con malitia. Platone nel Conuiuio dipinge amore, e giouine, e vecchio, antico, nuouo, tenero, molle, flessibile, & all'incontro: le quali tutte descrittioni si possono adattare a quest' amore con le male proprietà, che a sì fatte qualità conuengono; & al buono amore, con le buone proprietà. Ma non voglio più digre dire. Resta solo parlare dell'intellettiuo, e diuino. Marsilio Ficino, per sentenza di Platone, distingue l'amore, come fu di sopra tocco; che altro sia *Speculatiuo*, altro *attiuo*, altro *ferino*. Il ferino è quello, del quale habbiamo parlato, che si conuiene all'huomo per cagione de' sensi; si come si conuiene a' gli animali tutti.

DISCORSO

tutti. e per questo disse Virgilio, parlando de gli animali, e del loro amore,

In furias ignemq; tuunt, Amor omnibus idem.

Quasi dica, che l'amor sensuale è l'istesso in tutti, che hanno i sensi. Così il contemplatiuo, come l'attiuo si conuiene all'humano: che con il contemplatiuo, dall'aspetto corporeo si dirizza alla contemplatione della bellezza diuina; con l'attiuo, si volta al diletto della moralità, e della ciuile conuersatione; col uoluttuoso, e ferino, si volta alla concupiscenza (che non voglio tacer ancor questo) ma per rispetto de' sensi, e loro peruersa inclinatione. Però (per tornare all'intellettiuo) anco l'intelletto è distinto da' Peripatetici in Teorico, e Prattico; cioè contemplatiuo, & attiuo, che sono due vite perfettissime: come fanno i Teologi; quando però il senso stà più basso, & è dalla ragione dominato. Ama anco con l'amor diuino per la participatione della diuinità; imperoche l'anima humana immediatamente succede alla diuina mente. Et Aristotele chiama spesso l'intelletto agente, diuino: la onde per la participatione della diuinità opera diuinamente: e così operando, opera per amor diuino, infuso in lui dal sommo, e diuinissimo Amore; del quale più d'ogn'altra cosa è partecipe. Ma per approuare ogni cosa con Platone, non voglio tacere, e restar di dire, quanto egli dice nel Conuiuio, per bocca di Erisimaco. Dice egli, che l'amore è infuso in tutte le cose, & è cagione efficiente, e conseruante di tutte le cose, che si fanno per natura, & è maestro, e signore di tutte le arti. La qual sentenza si può esporre in tutti i sensi, così per l'vno, come per l'altro amore. Il che Marsilio Ficino in quel luogo (se bene non discende al lasciuioso, come quello, che se gli intende con ogni poco di torta alle cose sensuali immoderata) dimostra egregiamente: conciosia che distinguendo gli enti in superiori,

superiori, inferiori, & uguali, & dà dimostrando, come l'amore in ogni grado si ritroui: e lo proua cō la sentenza del dottissimo Hierotheo, recitata dal Magno Arcopagita nel libro de' diuini nomi: il cui discorso, e parole non pongo, per non esser troppo lungo. Solo dirò, che iui l'vno, e l'altro lega talmente le cose per amore, che nelle cose uguali influisce ogni amore, come in mezzo, nel quale redonda ogni latitudine de gli enti, ò per natura, ò per participatione. Là onde per esser questo mezzo la natura humana, apparisce chiaramente, come nell'huomo sono tutti gli amori, perche nell'huomo sono tutti i gradi de gli enti. Dōde nessuna cosa può più ricreare, come aggiunto, ò opiteto, il denominatiuo dall'amore dell'huomo; già che nessuna cosa partecipa di tutta la latitudine de gli enti, se non l'huomo. Solo dunque l'huomo ueramente si può dire innamorato; e quello che segue nella Conclusione. L'ultime parole sono per dichiarazione delle seguenti; nè hanno bisogno d'altra intelligenza. Non voglio mandare sotto silentio la diuisione dell'Anima del diuin Giulio Camillo, posta nell'Idea del suo Theatro; che serue à dimostrare, come l'huomo spesso si doni in preda dell'amor lasciuo. Dice egli, che la Nephes è tutta corporea, e tutta sensuale, e sempre spinta, & instigata dal Demonio. il che corrisponde a quello di Platone nel Conuiuio, il quale nell'Ottauo delle leggi non ardisce di permettere nella Repub. ancora che fosse moderato, per la mala inclinatione à che le voluttà spingono, l'amor lasciuo, che sotto spetie di procreatione tal hora si finge esser buono, e moderato. La mezwia, ch'egli chiama Ruah, cioè l'anima ragionevole, che penso io corrisponda all'intelletto pratico solamente, è stimolata anch'ella da questo Demonio; se nò può esser se non sotto spetie di bene: come sotto spetie di diletto ciuile, al quale è pronto, come dissi di sopra; nel qual poi stanno

CONCLVS. DEGIMASETTIMA.

Nell' Amore humano conuenirsi in particolare quella diffinitione, che si è data all' amore in vniuersale, Che sia desiderio di vnione, per compiacimento di bellezza: poterli nō dimeno affermare senza contradittione, che egli sia vn riuolgimento di tutti gli appetiti in vn' oggetto solo.

DISCORSO DECIMOSETTIMO.



Ve parti veggio in questa Conclusione: l'vna delle quali già altre volte è stata dichiarata: e però ha poco bisogno, che di essa si ragioni al presente. Due cose solo dirò intorno ad essa, che per essa quello, che l'huomo ama (come è stato di sopra detto) ama con ogni sorte d'amore. e però più all'huomo si conuiene questa diffinitione, che a nessun'altra cosa; perche ò sia affetto diuino, ò humano, ò ferino, ò contemplatiuo, ò actiuo, ò voluttuoso, sempre in tutti questi desidera l'huomo vnirsi alla cosa amata; e non per altro, che per compiacimento di bellezza, ò sia totalmente diuina; ò totalmente corporea, e terrena; ò mezzana, che così possiamo anco chiamare l'amore actiuo, partecipando egli de gli estremi, e riceuendo aiuto dall'vno, e dall'altro appetito, e intellettuale, e sensitiuo. Sempre ha dunque per oggetto il bello, al quale vorrebbe vnirsi: e però è stato detto di sopra, che l'amore sia desiderio del bello. Che se bene Platone par che ciò nieghi, mētre in vn suo Dialogo dice che è desiderio d'immortalità; non è però vero, che lo nieghi; che

DISCORSO

altroue lo confessa, e pone il desiderio di mortalità, come principale, al quale è annesso quest'altro desiderio d'vniione per compiacimento di bellezza. L'altra cosa che io voglio dire, è, che l'amor fisico non ha che fare in questo luogo; auenga che anch'egli si ritroui nella natura humana: conciosia che non essendo conoscitiuo, non può esser desiderio di bellezza, come è apparso di sopra. Vengo hora all'altra parte, che l'amore sia vn'indulgimento di tutti gli appetiti in vn'oggetto solo. Giudico io, che la distintione animastica di Giulio Camillo, anco di sopra proposta, faccia assai a proposito; ma non solo la distintione, che è la dichiarazione de' membri. Dice egli, che la Ruah è di mezzo, & è combattuta da tutte le bande: di maniera che dopo la pugna, se di mestiero, che si accosti alla Nephes, se vince; ò alla Nafshamà, se parimente vince. Nell'accostarsi alla Nephes, tutto l'huomo si trasforma in Demonio, (dice egli) come in cosa cattua; se alla Nafshamà, si trasforma in Angelo, cioè in cosa buona. Hora come ciò possa essere, io giudico, che sia a questo modo. Se tanto s'interna l'oggetto, & si vnisce conueniente alla Nafshamà, cioè all'cosa diuina; di maniera che in esso oggetto si trasformi la potenza, e si faccia vna cosa istessa, ò per assimilatione, ò per transformatione, ò vniione, che per hora non di spunto di ciò si fa di mestiero, che ogni altro oggetto delle potenze inferiori ceda, e lasci libera ogni potenza inferiore, che si accosti al meglio, che può, con l'oggetto della potenza superiore. Così ogni appetito, lasciando il proprio oggetto, si riuolta a l'oggetto della potenza superiore: e così ogni appetito si riuolge ad vn solo oggetto; come nella contemplatione della bellezza diuina. E che ciò esser possa; potrebbero infiniti esempi dimostrarlo. Leggansene molti nella seconda parte dell'Officina del Rauisio, oue parla de' gli huomini solitarij, e vedrassi, come la cagione della

della loro solitudine fosse l'amore solo della loro cōtemplatione della diuina bellezza; se scorgerassi, come ogni appetito, quasi in infiniti, era riuolto quasi in vn solo oggetto, qual era la diuina bellezza: & in questi era morto il grano Euangelico, e verificasi il detto, *Mortuus est amans*. Il quale detto egregiamente espone il Mozenigo nel suo primo del Transito: perche il vero amante non viue in se, ma nella cosa amata; anzi l'amato oggetto è quello, che solo viue nello amante; però ben dice l'Apostolo, *Iam non uiuo, uiuit uerò in me Christus*. Ma uoltiamoci alla Nephes; perche pur siamo nella sudetta distinctione. Se ella vince, tutti gli appetiti si riuolgono all'oggetto solo di essa, come alla bellezza terrena. Al che per dimostrarlo, fanno a proposito tutte quelle cose, che furono già dette di sopra, mentre si parlaua della nobiltà dell'amor lasciuo. Ma non tacerò ancora quello, che dice Platone nel quinto delle leggi, cioè, *Obocœatur quippe circa amatum qui amat*; e parla all'hera dell'amor cattiuo, che per tutto quel Dialogo danna, e perseguita. Occorrandoci, non è dubbio, che non è sottoposto alla ragione: ma essa ragione è suppeditata, e uinta; onde fa di mestiero, che la segua. E non altrimenti auiene, che auenga ad vno, che sia cōdotto prigione, che, benchè a suo mal grado, cōuincngli andare. Chè auenga che p sua natura, la portione superiore sia solamēte inclinata alle cose superiori; peche tuttauia si è lasciata prendere, fa di mestiero si accomodi alla voglia altrui; si come colui, ch'è condotto prigione: che doue prima hauea per oggetto (diremo così) per sua natura la propria habitatione; fa di mestiero habbia la prigione per la uolontà altrui; e così dunque s'inchina all'oggetto della portione inferiore. E quanti sono stati, e sieno quelli che potrebbero cō suo esēpio approuare questo fatto, non accade raccontare. Ben sò, che sono pieni i libri di quella

DISCORSO

quella sorte d'amanti di cose terrene, che ogni appetito hanno riuolto in vn solo oggetto. Mirisi oue si tratti d'auari; vedrassi ogni appetito esser riuolto alla bellezza dell'oro: però ben disse Christo; *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum*; che è la seggia d'ogni appetito. Leggasi doue si parla di lussuriosi; sciorgerassi ogni appetito esser riuolto alla sola bellezza muliebree: così v'à discorrendo per l'altre bellezze terrene. Ma potrebbe vno far istanza, che di due estremi amori, (per per quanto apparisce) ciò si verifica, come del diuino, e del ferino, e voluttuoso: ma del ciuile nasce dubitatione. Giudico io non esser dubbio; imperoche per esser di mezo al contemplatiuo, e voluttuoso; d'vno, d'altro ci può condurre esso attiuo, e ciuile: perche mentre si pone il fine in essa amicitia ciuile, di maniera che altro oggetto nò s'habbia se non l'amico; due cose dir si possono in tal caso. Vna, che può inclinare all'abusò, & al voluttuoso, e cattiuo; perche l'amico è cosa terrena, e mortale, e però inclina ad amor terreno. Là onde mentre l'huomo riduce ogni oggetto nel solo amico, di maniera che nel solo amico confidi; questo è amor terreno, e ne nasce il secondo, che si può dire, che all'hora tutti gli appetiti si sono riuolti a quell'oggetto. Nè questo è fuori d'ordine, che accader possa; improche molti sono stati, e perauentura sono, i quali talmente hanno confidato nell'amico, che in lui hauciano riposta ogni speranza; e questi sono quelli, de' quali si parla nelle sacre lettere: *Maledictus homo, qui confidit in homine*. Sò bene, e non niego, che *Solis virtutibus non abutimur*, come dice Aristotele: ma in tal caso si abusa l'amicitia. Che se dall'altra banda l'amico non è per oggetto finale, e principale, ma instrumentale di Dio; l'amore si riduce al diuino, e contemplatiuo: imperciocche sì fatto amore di amicitia, non impedisce

la contemplatione del diuino amore, che ha per oggetto la bellezza diuina. Così dunque Amore è vn riuolgimento de' gli appetiti in vn'oggetto solo. Nè questo contradice alla prima parte; perche non si toglie per questo quel desiderio di vnione per compiacimento di bellezza; diuina, quando l'oggetto diuino tira a se gli appetiti; corpora, e terrena, quando l'oggetto terreno riuolge a se gli appetiti, come s'è detto. Nè faccia difficoltà, che io mi sia seruito di quella distinctione animastice: imperoche l'istesso discorso si può cauare dalla distinctione dell'amore, che nella Conclusion de' generi dell'amore fu di nanzì proposta. Ma forse dirà vn'altro douer si intendere questa seconda parte, che egli sia riuolgimento di tutti gli appetiti in vn'oggetto solo, cioè nella bellezza, che è pur vn solo oggetto; ò sia corpora, e terrena; ò diuina. Questa dichiarazione può hauer buon senso, e cattiuo. Buono, se si piglia per oggetto vno, e solo, come distinto da tutti gli altri oggetti, come dall'ente, dal buono, dall'vno, e vñ discorrendo: che se bene materialmente sono vna stessa cosa, secondo Platone; sono però di stinti formalmente. Ma sarà più chiara in Aristotele, che in Platone: perche concedendo Platone la bellezza diuina, & in corpora, fa di bisogno dire, che la bellezza sia multiplice, e come dicono, Ab vno. E perche li multiplici si fatti sono di tal natura, che di essi parlandosi, ò egli è necessario distinguerli, come anco insegna Aristotele nel primo del Cielo; ò parlandosi senza distinguerli, il ragionamento s'intende del primo. Ma sarebbe dichiarazione oscura. Può hauer cattiuo senso, se si piglia la bellezza per vn solo oggetto, come dire in genere, ò in ispetie, ò in numero. Cattiuo dico in Platone; perche cōcedendo egli la bellezza diuina, non può ogni bellezza esser sotto vno stesso genere vniuco; perche, (come anco dice Arist.) le cose corporee

DISCORSO

corporee, & incorporee sono differenti più che in genere : ma non in Aristotele, il quale solo la bellezza sensibile concedendo, può concedere che la bellezza sia un oggetto solo in genere vniuoco. Di maniera che stando in Aristotele, giudico io, che si potrebbe esporre così, che fosse vn riuolgimento di tutti gli appetiti in vn oggetto solo ; cioè, nella bellezza, che è vn solo oggetto in genere vniuoco: ma stando in Platone solamente si potrebbe dire in vn solo oggetto, cioè in vn oggetto distinto da ogn' altro oggetto. Ma, p' ver dire, così l'vna via, come l'altra, mi pare di dichiarazione oscura. e se bene l'vna, e l'altra ho pensato: nondimeno approuo più la prima, come più chiara.

CONCLVS. DECIMAOTTAVA.

Amore non presupporre la elettione, nè però seguire, che si conceda il destino : ma presupporre necessariamente simiglianza fra l'amante, e l'amata.

DISCORSO DECIMOOTTAVO.



On credo io, che l'Autore hauesse l'occhio al parlare assoluto in questa Conclusione; volendo, che assolutamente amore non presupponga la elettione, e non la ricerchi. Così parimente nel non concedere il destino; imperochè ha riguardo all'vno, & all'altra amore, considerate alcune conditioni. Egli è ben vero, che non si deuè concedere il destino nel modo, che lo cōcedono gli Stoici; e fra' Peripatetici, il Pōponaccio; e fra' Platonicis, alcuni, che l'attribuirono malamente a Platone. E come che il Fato sia dispositione diuina, ma immutabile

mutabile; perche a questo modo non si dee concedere altrimenti: di maniera che non si deue concedere, che tutte le cose vengano per necessit  fatale. Che quando questo fosse, leuarebbesi ogni c sultatione, d  sarebbe vana, & ogni dispositione humana; e si leuarebbe anco la fortuna, & il caso; nessuna cosa sarebbe c tingente all'vna, e l'altra parte; ritrouarebbesi, & introdurreb-
 besi vn nuouo modo in noi, che non   in noi: si toglierebbe ogni humana generatione: e molti altri inconuenienti nascerebbono, i quali v  dimostrando Alessandro Afrodisco nel suo libro del Fato. Tacer  quello, che contra s  fatto destino dice Plotino nel primo della terza Eneade, che egli   manifesto non douersi concedere in cot'al guisa. Ma come concedesi: concede-
 desi nel modo, ch'  lo concede Alessandro Afrodisco nel libro del Fato. Lo concede egli, come vna cosa stessa con la natura: e se pure egli   differente,   solo per la diffinitione, d  formalit , non dico realit  c  sottili; cio  per quella differenza   differente, che la chiamano rationis. Di maniera che   l'istesso dire, alcuna cosa prouenire dal destino, che prouenire dalla natura, la quale opera talhora contingentemente. Se dunque dal destino si dicesse nascere l'amore, l'istesso sarebbe in questo senso, ch'  se si dicesse, ch'  egli prouiene dalla natura: ma non dal destino, cio  dalla necessit  stessa. Per  il Magno Agostino dice, che l'amicitia prouiene dalla natura stessa. E Cicerone rende le ragioni nel libro dell'amicitia, dicendo, Natura nihil solitarium desiderat. E credo, che Boetio hauesse anch'egli questa consideratione nel 4. lib. de Philosophorum consolatione, Metro 6. oue dice:

Hic est cunctis communis amor,
 Repetuntq; boni fine teneti.

E quel che segue, perche se l'amore   commune, pare che egli sia per natura. N  faccia difficult , quel Boni fine; perche s'  risolto

M sfo

DISCORSO

sto di sopra, quando Dante toccò quasi l'istesso. Il perche nell'amore fin hora è necessario concedere il Fato, non assolutamente, ma nel modo, che ho detto. Il medesimo dir si può della elettione: tãto più che fu detto di sopra, l'amore d'esser uirtù, d'annesso alla uirtù. Hora si parla non del lasciuo, che, per uer dire, non è vero amore, ma ombra di esso; però lo bandisce Platone dalla Repub. O almeno cosa appartenente alla uirtù; perciocche non può stare amore, doue sia uizio, come dicono anco Aristotele, Platone, e Cicerone; e fa di mestiero presupponga elettione; perche tutte le cose appartenenti a uirtù morale, prouengono da preelettione a qualche modo: e questo benissimo fanno i Filosofi morali. Al che penso sia accommodatissimo vn detto di Cicerone nel 2. lib. de Finibus. Nam (dice) cum solitudo, & uita sine amicis, insidiarum, & metus plena sit; ratio mouet amicitias comparare. Quasi che egli voglia dire la ragione ammonire, che eleggiamo de gli amici. Ma farà difficoltà alcuna con dire ciò intendersi in vniuersale; mala Conclusione intendere dell'amor particolare. Hor sù stando nella stessa sentenza, che prima dissi, questa è la mia solutione, prima di me però esposta, e proposta dal mio Dottissimo Maestro il Piccolomini nel 7. grado della sua Morale. cap. 6. che l'amore non tanto dal Fato, cioè dalla natura, quanto anco dalla elettione prouenga. Non però tacerò, che anco da altre cagioni accidentali prouiene. Ma stando in proposito, egli prouiene dal Fato, per quanto siamo per natura facili all'amore, & al desiderio del proprio bene: il quale naturalmente è appetibile, amabile, e desiderabile. Ma dall'altra banda egli prouiene dalla elettione, mentre si mira, che l'amore non può stare senza uirtù. Cerchiamo di ornarsi di uirtù: nel qual caso eleggiamo di amare: così amore nasce dalla elettione. Ma di nuouo nasce dubbio; perciocche

perciò che ciò si può adattare all'amicitia in commune, non in particolare; conciosia che per l'acquisto di alcuna amicitia, nè l'vna, nè l'altra è stata bastevole. E questo ha prouato vn mio amicissimo in vna amicitia di persona, il cui nome voglio segnar con questo numero MCCCXXXVII. che nessuna cosa mai li fu di queste di alcuno giouamento. Ma io rispondo, che concorre la fortuna a questo. E con questo se la Conclusione parla in particolare dell'amore, od in vniuersale, parte è vera, parte è falsa; cioè assolutamente non vera: che concorre la natura nell'amore, come seme d'amore; concorre la fortuna, come occasione, & instrumento; concorre la electione, come forma. E ciò è confermato dal Magno Agostino nel libro della vera amicitia. E penso, che il Dottissimo Tasso hauesse buon senso. Amore presuppone electione, ma non la presuppone come cagion d'amore principale; ma come cagione, senza la quale non sarebbe amore. Non concede si il destino, come gli Stoici: ma concede si, come natura; cioè cagione inclinante i soggetti a riceuere amore. Ma presuppone necessariamente la simiglianza fra l'amante, e l'amata, come cagion principale. Ma chi ben considera, non è senza la simiglianza essa natura, che spinge le cose simili a congiungersi per mezzo d'amore. Però è sentenza vulgata, che ogni simile appetisce il suo simile; il che s'intende naturalmente. Ma vi concorre anco la electione, come forma di sì fatta congiuntione. Che la natura concorra, mi pare che anco Cicerone lo dica in quelle parole, *Nihil appetentius natura similitum sui, atque rapacius*. E poi l'amore, che è fra simiglianza, non può essere se non naturale, cioè per natura proclive alla congiuntion loro. Di maniera che quella sentenza di tanti Filosofi, che l'amore congiunge le cose simili, non si può esporre se non naturalmente. Così quando Boetio dice, che la simiglianza

DISCORSO

è amica, si dee intendere naturalmente. Ma che Platon nel Protagora, non dice, che le cose simili sono per natura cognate? Della elettione, quasi i istesso si può dire. Quando parlo della elettione, parlo di quella, che all'huomo conuiensi. E questo dico, perche molti huomini dotti fanno differenza fra elettione, e preelettione. il che non faccio in proposito, già che di sopra dichiarossi l'Autore; con dire douersi intendere queste Conclusioni dell'humano amore: conciosia cosa, che per esser l'huomo libero, non ama egli se non liberamente, cioè non per forza: che fra tutte le cose, questa specialmente non si può far per forza, cioè amare. Hora ciò che si fa per libertà, e non per forza, si fa per elettione. Ma, come ho detto, principal cagione è la simiglianza: imperoche, come dice il Dottissimo Ficino sopra il terzo libro della 2. Eneade di Plotino, La simiglianza genera l'amore, non assolutamente, ma nell'huomo: come egli dichiara poi nel Conuiuium, & io ne miei Dialoghi dell'odio, e potenza d'amore. Non presuppone già questo amore una totale simiglianza, che perauentura non si ritroua: ma tanta simiglianza si ricerca, quanta si puote.



CON=

CONCLVS. DECIMANONA.

La bellezza dell'animo per se sola non destare Amore, e' vana esserela opinion di coloro, che credono poter si amare l'animo, ò solamente la virtù,

DISCORSO DECIMONONO.



Alla sc̃stadecima Conclusionc, per mio giudicio, mi pare, che si possa cauare ogni dichiarazione, che dar si possa a questa Conclusionc. lui fu detto, che all'huomo si conuengono tutti gli amori, che a tutti gli enti si conuengono: Et hora si parla dell'amor humano. Certa cosa è, che non mai la virtù desterà quella sorte di amore, che la bellezza del corpo suol destare, la quale auenga che non si ami p se, come dice Socrate nel Charmide, si ama però, perchè conduce alla cōtēplatione, come altroue esso dimostra appresso Platone. Per la qual cosa non destando la virtù, ò anco la bellezza dell'animo, che è tutt'vno, l'amore, che è destato dalla bellezza del corpo, non è bastevole a destare l'amor humano. Ma veggiamo questo fatto con maggior diligenza. Marsilio Ficino nel capo nono sopra la seconda oratione del Conuiuio, parlando della bellezza dell'animo, dice, che consiste nel concetto della dottrina, e de i costumi, che noi vniuersalmente possiamo chiamar virtù. Hor vediamo ciò che dicono i Sapienti della potenza di essa virtù, ò bellezza dell'animo. Tutti lasciano scritta questa sentenza, che le virtù ci lieuano, Et eccitano alla beatitudine. Leggesi questo in Aristotele, in Platone, Et in altri, specialmente
appressò

DISCORSO

appresso gli Stoici, i quali hanno per ferma sentenza, che sola la virtù faccia la vita beata. Però Seneca Stoico, Virtus, dice, extoluit hominem, ac super astra mortales collocat. Adunque solo l'amore contemplativo è destato dalla bellezza dell'animo. Ma dirà alcuno, che ciò fa la cot'al propria bellezza, ma non l'altrui. Ma che diremo noi, che subito, che intendiamo alcuno esser virtuoso, ne viene voglia dell'amicitia sua: se noi però siamo virtuosi: che se non siano, si sentiamo eccitare; o almeno ci pare, che colui sia amabile, e degno che si ami, auenga che veduto non l'habbiamo. Questo prouo io per esperienza, che amo molti per le sue virtù, che non viddi mai. Ma nel vero non si ama per altro, se non perche la virtù per se stessa è amabile naturalmente: E mentre si dice, che non è bastevole per destare amore, intender si deue tutto l'amore, che all'huomo si conuiene; specialmente l'amore, che viene eccitato dalla bellezza corporea, & Aristotelica. Non parlo di quell'amore, il cui fine è il coito; conciosia che sì fatto amore è ferino, e non veramente humano. Il che ben considerò Aristotele, e riprese la diffinition d'amore nel 6 lib. della Topica, ch'egli fosse concupiscenza di congiuntione, o di coito; perche, come anch'egli testifica nel secondo della Priora, L'amore consiste più nell'amicitia, che nel coito. Quindi in vn altro luogo, Magis amans, dice, minus concupiscit coitum. Ma di quell'amore, il cui fine è, come dice il Dottissimo Ficino, di godere la bellezza: percioche altro non è il vero amore (né dico la libidine corporea) che desiderio di bello, e desiderio di godere essa bellezza. Benche anco si può trasfere all'amor diuino, col quale veramente si gode, secondo i Teologi. Nè quel godimento consiste nel desiderio di toccamenti; perche sì fatto desiderio non è amore, ma libidine, dicendo il Ficino: Tangendi verò cupido non Amoris pars

pars est, nec amātis affectus, vel petulantia species, & similis hominis perturbatio. Ma in che consiste nel solo aspetto: poiche Vir oculis amati pulchritudine fruitur. Dal che bellissima conclusione ne caua il Dottissimo Ficino. Cum verò amor (dice) nihil aliud sit, quàm fruenda pulchritudinis desiderium, hæc autem solis oculis comprehendatur; solo aspectu amator corporis est contentus. Et questo è quasi la Conclusione 28. come a suo luogo si vedrà. Ma direbbe vno, come si fa vnione dell'amante, & amata, se solo questo amore consiste nel godimento del solo aspetto? Gli dotti fanno bene, che non si vede cosa alcuna, se non s'unisce l'oggetto alla potenza. Nò voglio però disputare, come si faccia questa vnione, perche è troppo gran disputa fra i due principi de' Filosofi. Che se vno facesse istanza cò dire, che a questa guisa anco la bruttezza sarà atta ad unirsi; così amore sarà desiderio anco di bruto: Anzi nò, direi io, stando in Platone: perche ogni ente è bello appresso di lui; auenga che ricerca il più, & il meno, e però più, e meno desti amore. E con Aristotele, che pur anch'egli concede, che l'amore sia desiderio di bello, come dice il Poggio, direi, che non ogni vnione è cagionata da amore; ma solo l'vnione di oggetto bello. Riceue, secondo Aristotele, anco l'occhio in se, la specie della cosa bruta: ma se co non s'unisce per mezzo d'amore, il quale da oggetto bruto non è destato. Penetrano i raggi de' gli occhi secondo Platone in ogni ente visibile: ma concesso che alcuno sia disforme, come per s'è di mestiero si concede anco appresso di lui, almeno per comparatione, o per accidente; non cò ogni ente s'unisce per mezzo d'amore. Così dunque la bellezza sola è quella, che desta amore: il quale destato, subito nasce appetito di vnione, o godimento per mezzo d'amore. Adunque perche la bellezza dell'animo, la quale nò consiste altrimenti nel desiderio

del

dell'aspetto incorporeo per mezzo della mente; come scriue il Dottissimo Marsilio, non puote altrimenti destare questo amore, e nõ è altrimenti bastevole, come dice l'Autore, a destare amore, cioè ogni amore humano. Ma quella bellezza dell'animo, perche consiste nella dottrina, e virtù morale, non desta se non vna sola sorte d'amore. e però segue, che falsa sia l'opimione di coloro, che dicono sola la virtù esser bastevole a destar amore.

CONCLVS. VIGESIMA.

Amore giunger perfettione alla donna: nè però negarsi, ch'ella per se stessa non sia cosa perfettissima.

DISCORSO VIGESIMO.



Eputo io alquanto difficile questa Conclusione; imperoche molte cose in contrario s'offeriscono. Tuttavia voglio esprimere quello, che io sento. Ma mi fa bisogno prima considerare, come la donna sia in se, e per se stessa perfettissima. A me pare, che due siano le perfettioni, le quali attribuir si possono all'animal ragioneuole: l'vna naturale; l'altra morale; parlando della morale; la quale consiste ne gli habiti virtuosi. Aristotele nel 9. lib. dell'Historia de gli animali, dice, che fra l'altre virtù, che in se possede la donna, possede queste: Ella (dice) è inuida, maldicente, mordace, mendece (vn' altro testo) ansiosa, facile alla disperatione, all'inganno, stolta, e immobile, ricordeuole, e vigilante al male. Horatio la chiama, ingannatrice, Apuleio, maluaggia, e scelerata. Là onde

onde chi considera questi epiteti opposti alla virtù, non sò se confessa virtù morale, e perfettione nella donna. A me pare che denotino imperfettione. Ma potrebbe dire alcuno, che ciò non si deue intendere di tutte; conciosia che non tutte sono ornate di sì nefande doti. Ma così non dice Ouidio.

Casti est, quam nemo rogauit.

Che iui dimostra ogn'vna esser infame, e scelerata. Parlò assoluto amòte Euripide, quando introducendo il sesso femminile, disse:

*Mulieres sumus ad bona consilia pauperrimæ;
Malorum autem omnium artifices sapientissimæ.*

Non meno di lui assolutamente parlò Hesiodo nel verso:

Qui mulieri credidit, credidit ille deceptoribus.

La vniuersità del qual detto proua Terentio, dicendo:

Omnes mulieres eadem equè student voluntq; omnia.

Et in conformatione d' Hesiodo, espresse chiaramente il suo parere Menandro, assolutamente così parlando:

*Quàm est infidum muliebri natura. Quindi però soggiunse:
Mulieri ne crede tui ipsius vitam. E soggiungendo la proua, dice:
Mulier enim nihil nouit præter quod vult.*

Ma che vado io annouerando le sentenze di questo, e di quello? dice egli anco chiarissimamente.

In mulieribus enim fidem non licet videre.

Ma Plauto col segno vniuersale in Persa, dice chiaro:

Omnes sunt lenæ, leui fide.

E nel Mercatore più chiaro dice espresamente:

Nulla mulier bona.

Nel che si conosce, ch'egli hebbe l'occhio, e risguardo a tutto il genere femminile, come anco Tibullo nel suo lib. 3. & elegia 3.

Ah crudele genus, nec fidum fœmina nomen.

Hor da queste sentenze chi potrebbe mai dedurre, che la donna fosse moralmente perfetta? Certo a mio giudicio nessuno. E nõ è marauiglia, perche le virtù hanno più tosto fondamento nella libera volontà, che in altro: della quale auenga siano dotate, di maniera, che ciascheduna habbia il libero arbitrio: l'ha non-

N dimeno

D I S C O R S O

dimeno inualido, *scriue Auerroë*. Ma uediamo, se sono dotate di perfettion naturale le donne. La cosa perfetta naturalmente è quella, che non può riceuere additione: così *scriue Aristotele*, così *scriuono molti altri*. E certo non si deue dire nel genere de gli enti; imperochè considerandosi tutti gli enti, tutti hanno alcun mancamento, rispetto ad vn'altro ente. nè dico quanto alla sostanza, la quale non riceue il più, ò il meno; ma in quanto a gli accidenti perfettiui. ma si deue intèdere nella propria specie, che quella cosa è perfetta nella propria specie, a cui nulla si può giungere. Hora ricerco; Si può alla donna aggiungere cosa alcuna nella propria specie? Penserò, che a qualuque cosa è diminuta, si possa aggiungere alcuna cosa. Hora *scriue Auerroë*, che la donna è buo mo diminuto, & imperfetto. *Scriuono anco alcuni*, che la donna sia vn mostro in natura: e p quello credo ciò, che dice *Aristotele*, che la donna sia occasionata. Aggiungo, che all'hora vna cosa è perfetta, quando può generare a se simile: così *scriue Aristotele*, & altri. Ma dicono i Peripatetici, che la donna non genera, ma ministra solamente la materia: di maniera, che non è cagion efficiente, ma materiale: la qual cagione anco nel genere de gli enti è tenuta per imperfettissima. E *Aristotele* nel sestodecimo de gli animali, rende la ragione, perche per se non genera, e dice: Quia indiget principio motus. Adunque si deue dire, che più tosto la donna sia imperfetta, che perfetta. Ecco dunque come apparisce vna specie della Conclusione esser falsa. Ma di gratia voltiamo capo. Perche cagione loda *Aristotele* *Penelope* di così rare, & honorate qualità, che alla bontà sua, pareua non si potesse giungere perfettione morale? Perche l'antichità tanto cōmenda *Hester Regina* de gli *Assirii*; *Iudit* di *Betulia*: se non per le loro marauigliose virtù? *Ouidio* è ribattuto pure da *Lucretia*

tia Romana: la quale pregata, non cesserà forzata, s'uccise. Plauto, & altri restano bugiardi, per molte, che si potrebbero addurre, che con la loro bontà distruggerebbono la loro sentenza vniuersale. E quante si leggono nelle sacre historie, morte per obseruanza della vera legge; le quali ribattono ogni cosa, che dir si possa contra il sesso femminile? Nondimeno per saluare così l'vna, come l'altra sentenza, che pur anco quest'altra è approuata da huomini d'importanza; come dal Sauio specialmente, dal Magno Ghrisostomo, dal Magno Girolamo, e da altri: direi in resolutione ciò che auenne d'Hippocrate. Hippocrate essendo stato ritratto, e portata l'effigie sua lontano ad vno, il quale faceua professione di Fisiognomista; perche douesse farne giudicio intorno alla natura d'Hippocrate: egli, considerata l'effigie, disse apertamente, come Hippocrate era lussuoso. Rifero gli scolari d'Hippocrate; e ritornati, riferirono ad Hippocrate quanto loro era auenuto, ridendo, quasi scherzassero quel giudicio; conoscendo eglino, che Hippocrate era continentissimo. Ma Hippocrate, che conobbe il giudicio fatto esser vero, rispose, che buono era stato il giudicio; imperoche egli per natura era inclinatissimo alla lussuria: nondimeno con la ragione hauea signoreggiato se stesso. Hor così direi io in proposito, che per natura sia inclinata più la donna a' viti, dell'huomo: ma con la ragione molte li signoreggiano. Quindi però Aristotele non proferì quella sentenza assolutamente; ma in comparation del maschio, non escludendolo però da sì fatte inclinationi. Che se Plauto, & altri pare che parlino assolutamente; non dicono per auentura, che ciò sia in effetto: ma che possa più tosto essere, per l'inclinatione, & anco per l'esperienza della maggior parte. Di questa inclinatione parlò Seneca, quando disse:

Mulieri dedit natura cui prouum malo
Animum, ad nocendum pectus instruxit dolis.

M 2

Ma

DISCORSO

Ma che tacerò io, che, come Poeti, alle volte proferirono per isdegno sì fatte sentenze? Il Petrarca ci lo dimostra, che dopo ch'egli hebbe detto con altri versi questo:

Femina è cosa mobil per natura.

*si scusa, e si duole nel seguente sonetto d'hauer così diffamato il sesso femminile, perche lo sdegno gli l'hauca fatto dire. Non dimostra ciò meno l'Ariosto: il quale dopò l'hauer recitato la favola di Giocondo in dispreggio tutta delle donne, chiede loro perdono nel seguente canto. A molti altri Poeti auenne l'istesso: perche molte signoreggiarono i proprii affetti, & appetiti, & si supposero agli habiti virtuosì. E se bene Auerroes scriue, che la donna sia inetta alla contemplatione; non è però vera la sua sentenza assolutamente, che molte furono dottissime: sì come si può leggere appresso il Testore, nella prima parte dell'Officina sotto il titolo delle donne dotte. Le molte anco liberali, che si leggono nella seconda parte sotto il proprio titolo, distruggono la sentenza di Valerio Massimo, & d'altri, che trattauo il genere muliebre di auaro. il che certo è vero per inclinatione: ma possono anch'elleno esser signoreggiate dalla ragione. Adunque possono le donne esser perfette di perfection morale. Hora vengo alla naturale. Perfetta è quella cosa, alla quale nulla si può aggiungere. egli è vero. Vediamo se si può aggiungere cosa alcuna alla donna. Certo no, come donna. Con questa reduplicazione, Come donna, no veggo cosa, che se le possa aggiungere: che se bene Auerroes dice, che la donna sia huomo diminuto; nel render la ragione, rende vnaragione, che dall'esperienza è ributtata. Dice egli, perche è inetta alla contemplatione. Ma facciamo che sia; non per questo, come donna, viene a restar imperfetta. Che hora mi souiene, come Aristotele ne' libri della Fisica dice: *Perfectum est unumquodque, cū attingit proprię virtutis, &**

tunc

tunc est maximè secundum naturam. Il che mi pare si possa ben
 nissimo accommodare anco alla donna; massime con quella repli-
 ca. Ma anco perfetta si dice quella cosa, che può generare a se
 simili. Genera la donna a se simili: che se bene in Aristotele è
 cagion naturale; per questo non si nega, che la donna sia gene-
 rante; perche appresso di lui il generante è di due sorti: uno è
 generante in se, come la donna; l'altro, in altrui. Il maschio
 genera in altro, cioè nella donna. Ma questa reduplicatione
 farà assai a proposito, che quella cosa è perfetta, che può genera-
 re a se simile in quanto può. Pur più facil cosa sarà a dimostra-
 re questa natural perfettione, se lasciando per hora Aristotele,
 s'accosteremo a' Medici, come ad Avicenna, a Galeno, e forse
 anco a Platone; dicendo con loro, che la donna concorre anche
 essa, come cagione efficiente, per concorso di seme proprio di essa.
 Adunque naturalmente, cioè di perfettion naturale, la don-
 na è perfetta in se: ma non per se quanto alla generatione, ma
 quanto all'additione della propria natura, che nulla le manca
 per compimento della propria natura. Puote anch'essere perfet-
 ta di perfettion morale: che se accade, che sia, di maggior lode
 è degna, e merita vera lode, e degno nome di perfettissima.
 Hora resta a vedere, che perfettione le aggiunge amore. Dell'
 amor serino non accade parlare: perche per essergli pur troppo
 inclinata, e per tanto disse Ouidio:

Casti est, quam nemo rogauit.

Spesso perde la perfettion morale. Ma fa di mestiero parlare
 del vero amor humano, che non sia libidine; ma desiderio solo
 di bello, e fruition di quello con le potenze, che sono del bello
 capaci. L'amore, ch'è desiderio di fruitione del bello incorpora
 e sopranaturale, come delle divine menti di Dio, delle bellezze
 dell'animo, aggiunge perfettione alla donna, eleuandole l'in-
 telletto

telletto alla contemplatione di esse bellezze, accioche si congiunga seco per mezzo della contemplatione, e di esse goda. Nè dica Auerroe, che siano inette le donne alla contemplatione: che all' hora non sono, quando non sono tocche da amore, del quale hora parlo. Da quest' amore furono perfettionate infinite, che si raccontano nelle profane, e nelle sacre historie: che in quelle si ritrouano le Corinne, l' Erine, le Demofili, le Prassilli, le Lastemie, le Hipathie, & altre; in queste le MARIE, le Lucie, le Catherine, le Orsole, le Cecilie, & altre. Ecco dunque, come l' amore, cioè il desiderio del bello spirituale, dà perfettione alla donna, auenga che sia perfettissima in se. Ma l' amore attiuo, e non uoluttuoso, dà anch' egli perfettione alla donna; imperoche dà egli gratia alla donna innamorata di sì fatto amore. e parlo di quella gratia, che specialmente consiste ne' gesti, ne' mouimenti, & operationi; lasciando le altre gratie da vna banda, che per hora non fanno a proposito. Le dà, dico, tal gratia; perche tu non vedi la donna non innamorata hauer risguardo a sì fatte cose. Ma la innamorata ne' gesti suoi, nelle attioni, e mouimenti suoi, cerca sempre di portarsi in guisa, che diletta, e piaccia alla cosa amata, ouero all' amante. Al che non ha risguardo la non innamorata, nè meno la lasciua, e libidinosa, e vitiosa; che veramente non puote hauer gratia: conciosia cosa, che la gratia non sia mai lasciua, e libidinosa; ma vno esterno splendore della ragione, e conuenueole destrezza nelle operationi, e mouimenti, e gesti, che però sempre dimostra alcuna special virtù morale. Non dico della gratia, se non quanto fa a mio proposito: sò bene, che'l mio Eccellentissimo Piccolomini le aggiunge alcun' altre parole. Dunque amore le dà gratia. La gratia appresso Platone, non è dalla bellezza distinta; e la bellezza è perfettione. cōciosia dunque che l' amore
 dia

dia gratia alla donna, le dà anco perfettione. Ma quando anco la gratia sia dalla bellezza distinta, come vuole Aristotele: nondimeno la vera gratia è sempre con la vera bellezza: auenga che la gratia sia più prouocante, che non è la bellezza, per esser più interna, e spirituale. E parlo hora della gratia assolutissima, che veramente non si scorge se non nelle persone inamorate. E chi dirà, la gratia non esser perfettione eccellentissima? Ma più oltre. L'amore, che non sia se non vero, aggiunge pur almeno alla donna quello, che per inclinatione potentissima non ha la donna, cioè la pudicitia; il che è perfettione egregia nella donna. E lo considerò Ausonio, che fosse perfettione, quando per sentenza di Biante Filosofo disse:

Que dos matronæ pulcherrima? vita pudica.

E questa viene aggiunta, e conseruata nella donna dal vero amore. E poi, mentre si diffinisce il vero amore, il fine di essa diffinitione, è pur di esso amore lo dimostra; imperoche si dice, ch'egli conduce alla vita honesta. Dunque l'amore dà l'honestà, in cui secondo Seneca nelle sue Epistole, è posta la felicità. e non è fuori di proposito, che egli vuole l'honestà esser vna composition di costumi buoni, & egli pone nelle virtù la felicità. e non è marauiglia, perche l'honestà non è senza la giustitia, che è regina delle virtù, come dice Cicerone nel terzo de gli Offici. Non voglio tacere, che tutta la forza dell'honestà è, che ella oscura ogni proua di utilità, come iui scriue Cicerone. Ma che: l'honestà nō è perfettione? Certo perfettione grandissima. Anco certo senz'altra proua chi ben confidera il vero amor humano, nō potrà far che nō veggia, e miri, anzi non ammiri quanta perfettione aggiunge alla donna: la qual perfettione puote anco argomentare il fin commune del l'huomo, cioè la fruition del sommo bene, al quale tutta la na-

tura

DISCORSO

tura humana è ordinata, così nella Filosofia, come nella sacra Teologia, per amore.

CONCLVS. VIGESIMAPRIMA.

L'huomo in sua natura ama più intensamente, e stabilmente, che la donna.

DISCORSO VIGESIMOPRIMO.



*V*detto assai dell'instabilità della donna nella Conclusionè passata. e nel vero non è marauiglia; perche in tutte le cose in comparation dell'huomo, la donna è più imbecille. Questo lo dice Platone nel Dialogo De iusto. Ma il tutto, come fu veduto, s'attribuisce alla inclinatione, non all'effetto vniuersale: che pur l'histoire, così diuine, come profane ne dimostrano molte costantissime, così nel diuino, come nell'humano amore. Quindi però l'effetto non si deuè attribuire, se non alla donna cattiuà in effetto. che se bene dice Plauto, ogn'vna esser cattiuà: non credo io, che egli lo dica, se non per la inclinatione: che così pensò anco si debba intendere quel passo di Terentio; che non si può trouare donna senza colpa. Egli è ben vero, che Menandro fa qualche difficoltà con quel suo detto.

Mare, ignis, & mulier mala tria.

Imperochè da gli effetti egli argomenta. Nè questo detto riceue la glosa d'alcuni, che quella parola, Mala, pigliano in singolare, e come aggiunto l'accomodano a quel nome, Mulier; perchè si fatto aggiunto s'accomoda a tutti e tre, denotando che tutti e tre sono cattiuu; però nel testo greco, dice così.

Non

Θαλαρά ητοι τὸν : ἄρα γὰρ ἡ κατὰ φύσιν.

Non hauerebbe detto egli, *καὶ*, ma perauentura *καὶ*. Ma pure perche l'esperienza, maestra delle cose, dimostra molte donne perfettissime, e non instabili, come il mare, e'l fuoco; diremo che p natura sieno prone al vitio, come dice Sene. nella 9. Tragedia, e su detto di sopra: ma non in tutte poi seguono gli effetti. Ma onde nasce questa inclinatione? dall'imbecillità. L'humana natura è tutta inclinata al vitio: perche sempre per cagione della materia, ogni cosa materiata tende al male; o pure per cagione della priuatione: che essendo annessa alla materia, *Μαχινatur semper ad maleficium*, come dice il Peripatetico. Ma più imbecille è la donna dell'huomo, come dice Platone nel Dialogo *De iusto*. E rende la ragione Aristotele nel primo della Politica. Perche (dice) sono più frigide le donne: e questa frigidità è cagione, che nõ così intensamente amino, nè così stabilmente per natura. Però ben disse vn gran Filosofo, e lo conferma il mio Eccellentiss. Piccolomini, non esser la donna molto atta all'amicitia. Egli si deue ben auertire, che mentre alla donna s'attribuisce, che non ami tanto intensamente, e stabilmente, parlasi del vero amore, il quale ha per fine l'honesto, e consiste fra amante, & amato: imperoche troppo, del libidinoso parlando, ama, & arde, e lascia scaldare la natura frigida. Lascio anco il diuino per hora, che molte sono state costantissime: ma per virtù diuina soprauegnente, senza il cui aiuto perauentura nessuno può per lui esser innamorato. Che, come ho detto, parlasi del solo humano, nel quale per natura, la quale nella donna è varia, & instabile, non sempre si conserva simile all'amante; che hora a questo si conosce esser conforme, hora a quell'altro. E quindi nasce, che rade sono quelle, che d'vn amante solo si contentino, se bene non riamano, come quella, che

O

Bramò

D I S C O R S O

Bramò d'esser amata, odiò gli amanti.

appresso l'Autore. Io non voglio lasciar alcuni concetti, che mi souuengono. Dicono gli Stoici, che la natura humana è più tosto per natura inclinata alla virtù, che al vitio; concio sia cosa che sempre tende la natura al bene. Questa opinione pare che habbia del vero, mentre si considera, che solo la natura humana è di esso capace, cioè del sommo bene, al quale deue anco esser proclive. però scriue il Magno Dioniso, che il male accidentalmente è desiderato dall'huomo. Dall'altra banda per la complicatione con la materia, con la priuatione, e co i sensi, dicono alcuni altri, che ella è più inclinata al vitio, e per la facilità al vitio, e difficoltà alla virtù, e per molte autorità, e sentenze di huomini sapientissimi. Ma Galeno segue i temperamenti: il che non mi pare si debba sprezzare, quanto s'aspetta alla inclinatione. Quindi, perche pare che tutte le donne sieno di uno stesso temperamento, vengono proferite molte sentenze di esse, come quel detto di Terentio:

Omnes mulieres eadem æquè student, voluntq; omnia.

E altri. Ma che: voglio io concludere, che da una banda sia tutta la natura humana spinta alla virtù, dall'altra, al vitio. Alla virtù, per la capacità del sommo bene, per la prontezza al fine, e per lo stesso fine, e per la propria forma humana. Al vitio, per accidente, per cagione de' sensi, i quali tendono alle voluttà, che sono beni apparenti, per la materia, e priuatione. A questo aiutano vari temperamenti, ò per l'una, ò per l'altra parte. Quello, che è più atto alla contemplatione, è anco più proclive al sommo bene; perche più facilmente lo conosce; E una cosa, quanto più è conosciuta, tanto più tira la natura conoscente. Hor la donna non è così

così per lo più atta alla contemplatione, per lo temperamento. Però sopra quel passo di Aristotele, *Molles carne apti sunt mente*, scriue vn dottissimo Filosofo, che quella mollitie non vuol essere cagionata dal molto humido, come è la femminile; imperoche è inetta sì fatta mollitie alla contemplatione, e per la buona attitudine della mente. Perche dunque meno sono le donne contemplatiue, meno anco sono proclui al sommo bene. Vince si bene il temperamento col proprio, e libero uolere: imperciocche il temperamento non isforza, come vuol Galeno; sì come anco le stelle non isforzano, come vogliono gl' inetti Astrologi: ma parlo solo della inclinatione. Sì come dunque più inetto vniuersalmente è il temperamento muliebre alla contemplatione del bene immutabile, & inuariabile; così più pronno, & inclinato è più al bene mutabile, e variabile; onde nasce in lui minor intensione d'amore, e di costanza, che nell'huomo: Che se la donna supera il temperamento con la ragione, come molte han fatto; non è dubbio, che s'agguaglia all'huomo in tutto, e per tutto: sì come l'huomo lasciandosi dominare dal troppo lusso effeminato, e dai sensi, anch'egli si trasforma non solo in natura muliebre, ma in quella, che tocca Platone nel *Comuiuium*, & il Ficino nel capitolo duodecimo sopra l'ultima oratione se fassi molto più della donna vario, & inconstante.



Amore esser più nell'amata, che nell'amante.

DISCORSO VIGESIMOSECONDO.



Conclusione degna di consideratione è questa: e perauentura parerà assai diffi-
cultosa. Tuttavia ella è così Aristote-
lica, come Platonica. Se, noi vogliamo
considerare la sentenza di Aristotele,
certa cosa è, che egli proferisce questa
Conclusione interamente in certi suoi
fondamenti. Vuole egli, e con ragione, che l'amante ami per
amore, e per fine; e nell'amore habbia in oggetto cosa amata, in
cui pone il fine dell'amor suo. In questo appare, che la cosa
amata è quella, in cui è collocato ogni fine dell'amore, & ogni
oggetto amoroso. Hora non è da pensare, che l'amore sia più
nell'amante, che non è nè fine, nè oggetto; ma potenza, &
agente per esso fine, e tendente in esso. più dico, che non è nello
stesso fine, & oggetto. Conciosia dunque, che l'amata sia come
fine dell'amore, & oggetto, più dirassi amor esser collocato
nell'amata, che nell'amante. E perche l'oggetto è fine, è più
perfetto della potenza, e dell'agente. e perche il fine muoue
l'agente, l'oggetto la potenza, per esser cosa amabile, anzi
sempre buono, come ogni cosa si caua da Aristotele, muoue per
amore. Adunque l'amata muoue l'amante; e per conseguenza
l'amore è più in essa. Pur a chi facesse conto di difender que-
sta Conclusione con Platone in mano; li farebbe di mestiero
ricordarsi della generatione dell'amore, nel Coniunio, quando
Platone scriue esser nato amore di Poro, e di Penia. nel qual
caso, chi è l'amante è certo Penia: perche, Inopia cōpulsā iuxta
Porum

Porum accubuit: ma Poro, Nettare ebrius dormiebat. Era dunque in quel caso Penia, l'amante; Poro, era la cosa amata. Era spinta Penia, cioè la materia, e mossa dal bell'oggetto, come da fine, non all'incontro; perche, Nettare ebrius dormiebat, ciò è lieto nel godimento della sua perfettione, non bramando, che Penia, spinta dalla propria inopia, cioè natural instinto desideroso di perfettione, se gli accostasse; perche dalla materia non riceue perfettion alcuna, ma all'incontro. Fù dunque l'amante, essa materia; l'amato, essa forma. Ma a che banda crede alcuno, ch' amor s' accosti più volentieri alla materia, ò alla forma: non è dubbio, che alla forma, per esser cosa ottima, e diuina; ma la materia rozza, e inelegante. Perche dunque sempre la cosa amata ottiene luogo di forma; e l'amante, di materia: nasce quindi, che amore molto più sia nell'amata, che nell'amante. E questo è il passo, che può dichiarare quel detto di Platone, che l'amante è occecato; quasi dica priuo d'ogni senso, e d'ogni potenza, a guisa di materia informata, che ogni perfettione riceue dalla cosa amata, cioè dalla forma. Quindi si potrebbero dedurre tutti i lamenti de gli amanti: i quali per ciò si lamentano, perche non attendono a quel passo di Platone: Penia (dice) compulsa, quo pacto, quasi quibusdam insidiis, ex Poro conciperet, excogitauit: il qual passo consiste in quelle parole, Quibusdam insidiis; perche con insidie iuxta illum accubuit. E che insidie furono queste? Porus (dice Platone) quidem nettare ebrius, somno grauatus dormiebat. Non interpongo alcune parole sue. e non, perche non sieno piene di consideratione: che quel Vinum nondum erat, e quell'horto di Gioue sono misteriosi. Ma per hora non voglio togliere l'occasione ad altri più begli spiriti di contèplarlo. Mi cõtento d'hauer toccato i fondamenti, così Aristotelici, come Platonicì di questa Conclusione.

clusione. Auertisco bene, che nō in tutto, e per tutto in proposito lodo, nè biasmo quelle insidie, & astutie, che io trouo scritte in vn volume d'vn Dotto. trouo scritto così: Oportet amantes astutē omnia, & solerter agere, & crepitatis digiti signa noscere, fores clanculum tacitus, & ne crepitent pinguefactis cardinibus, cautē ingredi, simulare præterea aliud sibi illic esse negotiū; quo tamen instinctu amoris ierint, ea deligere tempora, quibus districtum suis negotiis nasutum vulgus, quid agas non obseruet: audiente populo de castitate multa interdum loqui, libidinem detestari, purientibus verbis aures occludere, ut ea sibi odiosa confingant, quorum tamen int abeunt desyderio. Non lodo quanto può condur a vitio, non biasmo quanto appare di solertia, che a buon fin ridotta è virtù, per auentura indistinta dalla prudenza. Ma forse nascerà dubbio: sì perche, per le cose dette in proua della Conclusione, nasce che in ogni amore deue esser reciprocatione; e nondimeno non vi è: sì anco, perche Platone in vn Dialogo, anzi nel Conuiuio, preferisce l'amante all'amata. Là onde fa di mestiero, che più nell'amante sia l'amore, che nell'amata. Tuttauia io dirò, che questi nodi sono di poco momento; imperoche tolto via l'amor lasciuo, dō pure considerando il solo amor humano, di cui già ho dato di sopra la diffinitione, e detto che'l suo fine è l'honesto; non è dubbio, che sempre ci è reciprocatione: che s'ella non vi è, ciò è per accidente, e per grande euento, che non deue far difficultà, che per lo più sempre ci è reciprocatione; conciosia che altrimenti non sarebbe congiunto sì fatto amore con la virtù: che dalla parte, doue non fosse la scambieuolezza, sarebbe l'ingiustitia, che è vitio, e non virtù. Ma parlando dell'amor lasciuo, dō come vogliamo dire, vtile, e giocondo, non è d'huopo, che vi sia questa reciprocatione. Nè penso io, che la Conclusione intenda di sì fatto

fatto amore; nè per tale l'approuo, se non per vn certoche di apparenza: dico apparenza, peroche la cosa amata in sì fatto caso è fine buono in apparenza; e non è vero oggetto d'amore, perche l'amore è desiderio di bello. ma che desiderio è di fruitio ne; e non con altre potenze, che con quelle, che del bello sono capaci. Quindi non è necessario, che vna virginella ami vn amante lasciua, il quale cerchi d'inuolarle la sua pudicitia, sia egli ò giouane, ò vecchio: ma tanto peggio, s'egli sia vecchio, che in tutto è dissimile dall'amata. Non è parimente necessario, che'l principe riami gli amanti, per ricchezze, e honori, che da esso bramano; perche non vi è simiglianza vera, e l'honestà è lontana; però virtù non constringe. A quanto ho detto si può aggiunger molto di quello, che in questo proposito altre volte in questi Discorsi ho detto. Ma all'altro nodo io direi, che Platone non solo haueua consideratione all'amor honesto humano, ma anco all'amor che infiamma, e s'inalza alle cose diuine; e anco parlaua dell'amor diuino. Mi dichiaro. Plotino nella prima Eneade, lib. 3. scrine, e dimostra, come l'intelletto ascende dalla bellezza inferiore alla superiore: come per mezzo del senso considera la bellezza del corpo; da questa ascende alla contemplatione della bellezza de' costumi; indi delle scienze; indi dell'intelletto; indi dell'idee, fin che si licua, in alza, e ascende alla somma bellezza. In questo caso il primo oggetto dell'amante è la bellezza corporea: della quale più, che d'ogn'altra, si parla in proposito. Questo oggetto può egli esser più nobile della potenza, che per mezzo suo tanto s'inalza? Certo nò. Adunque in questo caso l'amante si deue preferire all'amata; ciò è l'amante già eleuato a tutte le bellezze, si deue preferire alla cosa amata, che sola sia posta nella bellezza corporea. Parlaua ancora dell'amor diuino, col quale il sommo Motore ama tutte le cose inferiori,

DISCORSO

riori, nel qual caso egli è il più nobile della cosa amata; sì perchè nel suo amore si scorge l'immensa sua liberalità; sì perchè egli è Poro, egli è Giove, che è forma di tutto l'vniuerso, non dico informante, ma supremamente assistente. e però auenga che egli sia amante: nondimeno è più nobile dalla cosa amata; tanto più, che amando non riceue, ma dà perfettione. E' anco più nobile, come cosa amata: perchè per esser egli il sommo bene, è sommamente quello, Quod omnia appetunt. E perchè per riceuere perfettion da esso. Resta dunque, che amore sia più nella cosa amata, in buon senso pigliandolo.

CONCLVS. VIGESIMATERTIA.

La donna amata non sempre riamar colui, che l'ama; e con tutto ciò affermarli senza contradictione, che l'amata sempre ami l'amante.

DISCORSO VIGESIMOTERTIO.



*Na parte di questa Conclusionè hà dalla sua l'esperiença, che molti amano, e non sono altrimenti riamati: là onde tutti, ò la maggior parte de gli epiteti, che denotano infelicità, attribuiti a gli amanti, sono tolti dall'esperiença. Ma l'altra parte ha seco la ragione, tolta da vna principal cagione dell'amore. E parlo a questo modo: che da vna parte l'esperiença dimostra, come molti amano, e non sono riamati; dall'altra la ragione dimostra il contrario, per quanto dall'esperiença appare. La ragione è tolta dalla simiglianza; che se l'amante ama, ama per simiglianza, per la quale deue
e scr*

esser riamato. L'autorità di Platone nel *Lisi* de lo dimostra, oue scriue, che l'amore sia vn'appetito di cosa necessaria, che noi naturalmente amiamo. Dell'istesso parere pare che sia Aristotele nell'*Etica*. E per ver dire, il non riamare è cosa ingiusta per natura: così scriue vn Dotto. Più difficile è vedere, come s'intenda la Conclusione, per fuggire la contraddittione. Giudi co io, che faccia di mestiero dire, che non nello stesso genere di amore si verifichi la Conclusione; imperoche nello stesso genere sarebbe euidentissima contraddittione. Doue concorre la simiglianza per mezzo di amore penso che si verifichi la seconda parte: ma doue non concorre, giudico che la prima sia vera. là on de può certo vna stessa donna amare l'amante, e non amarlo, senza contraddittione. Tre sono i generi d'amore, come anco di sopra fu detto: Amore honesto, giocondo, & vtile. Mentre che l'amante ama la donna di amor lasciuo; conciosia cosa che non ama egli quella donna, ma alcuna cosa di essa, come la sua bellezza esteriore, la quale se s'allontanasse, e partisse, non amarebbe: non è dalla natura sforzata, e spinta essa donna a riamare. Quindi non riama la giouane, e bella, vn vecchio, che ami lei lasciualmente, perche non vi concorre simiglianza alcuna. L'alterezza anco vi ha gran parte in questo fatto: che molte volte l'amata conosce se stessa esser degna da tutti esser amata; però sprezza, e non istima gli amanti, non reputandoli a se simili, come quella che vn'altra volta disse, che

Bramò d'esser amata, odiò l'amante.

L'istesso si può dire dell'amor vtile: imperoche mentre il suddito (per essemplio) ama il Principe per l'utile, che ne spera, senza il quale sottratto, non l'amerebbe; non è necessario, che il Principe lo riami; conciosia che la simiglianza non è mezzana a così

P

fatto

DISCORSO

fatto amore. Così, mentre l'amante ama la donna per trarne vtile apparente, come la persona sua col godimento di essa, non è necessario, che egli sia riamato. E certo con ragione: imperochè solo quell'amore merita, e ricerca reciprocatione, o scambieuolezza, il quale consiste nel vero amare, che altro non è, che Velle bonum; e non bonum apparens, ma reale. L'amare lasciuaamente, non è Velle bonum: che se pure egli è Velle bonum, egli nò è se non apparente; e poi non è, amata, ma, sibi: così si può dire dell'amore, che ricerca l'vtile. Non voglio però disputare, se egli sia intorno al bene apparente, o reale: basta bene, che assolutamente dico, che egli consiste nel voler bene a se, e non alla cosa, che douerebbe esser l'amata. Adunque, perche di questi parlando, egli non è necessario, che l'amata donna riami, o pur anco nessuna cosa amata, per allargare la Conclusione: quindi auicene, che non sempre la donna amata non riamata. Non voglio tacere, che sì fatto discorso si può applicare anco all'amor diuino; imperochè mentre si ama Dio per propria vtilità, non è necessario, che egli riami. e parlo solo dell'amor vtile, ch'egli è possibile porsi nella creatura, rispetto a Dio; ma non già il lasciuo. Ma vengo alla seconda parte, che la donna sempre riamata l'amante. S'è visto di qual amore non sempre ami, e non è stata fatta mentione dell'amor honesto. Dell'honesto dunque parlando, è necessario che la donna amata sempre riami l'amante; anzi qualunque cosa è capace dell'amor humano. Egli è ben d'auertire, che l'esperienza talhora mostra il contrario, che molti hanno amato cō ogni honestà; e nondimeno nò sono stati riamati. Ma egli è ben anco d'auertire a molte cose, che vi vogliono. Primieramente fa di mestiero hauer l'occhio a quello che nella diffinition del vero amore si dice, ch'egli sia vna lucida affettione. Lascio le altre particolarità per hora. Molte donne amate,

aucnga

auenga siano amate con honestà, non fanno d'esser amate in quella guisa; quindi non riamano. Là onde è necessario, che la donna amata sappia, come sia amata da douero, e di vero amore; che non consiste nell'utile, ò in somma nel voler bene a se, e nell'appetire non l'amata, ma cosa dell'amata. E ben vero, che anco questo nõ basta: imperoche auenga che l'amante ami l'amata di amor honesto, cioè che consiste nell'amar veramente, che è voler bene alla donna amata, e non a cosa sua: nondi meno non è amato per altri accidenti. Perche necessaria è la simiglianza più d'ogn'altra cosa, per la qual cosa non è marauiglia, se vn seruo amando vna Principessa nõ è riamato; peroche se bene vi può esser honestà, non vi può esser simiglianza: ch'egli può esser brutto di animo, come vitioso in altri vitii, se non in lasciuia, od ignaro, ò stolto, ò in somma non hauer quelle bellezze di animo, che si richiedono a vero amante di amor honesto, che solo fra' buoni è'l vero amore, come dice chiaramente Cicerone. può esser brutto di corpo, che importa assai, specialmente nell'amore fra amante, & amata, per esser amore desiderio di bello se non solo di bello interno, ma esterno. e questo è quello, che altroue si dice, che non solo il bello dell'animo desta amore, ma quello del corpo. Adunque auenga che l'amante ami di amor honesto, per varii aggiunti, e diuerse appendici, può con ragione non esser riamato. Scrive ben Platone, che egli è necessario, che l'amato buono riami l'amante vero. Ma non è sempre necessario per la diuersità, hora della vita, hora della conuersatione, & altri diuersi accidenti. Dico ben, che sempre quando fra l'amante, & l'amata vi è simiglianza, e cognitione; vi è anco la scambieuolezza d'amore: ma mancando specialmente la simiglianza, non solo non vi è necessaria scambieuolezza, ma più tosto vi è fuga, e vn certo che di odio; per esser

D I S C O R S O

l'odio vna certa dissonanza dell'appetito verso cosa dissimile. Hor con questa limitatione giudico io che si debba intender la Conclusione, come la prima parte dell'amor lasciuo, & vtile, & anco dell'honesto senza le conditioni, che fra l'amante, & l'amata si ricercano: la seconda dell'honesto, con tutte le conditioni, che richiedonsi.

CONCLVS. VIGESIMAQVARTA.

L'amore dell'amata verso l'amante esser gratia, non gratitudine.

DISCORSO VIGESIMOQVARTO.



A di bisogno certo considerare molte cose intorno alla gratia in proposito. Ma io giudico, che buono sia lasciare la varia consideratione, & attione di essa, con che sottilmente i sacri Teologi ne ragionano; e solo pigliar la gratia, che a nostro proposito serue. Fù toccato di sopra, che l'amore aggiunge perfettione alla donna; conciosia cosa che le aggiunge gratia, della quale parlando io dissi non esser lontana, e separata molto dalla bellezza, che con essa è accompagnata. Lo cōfermo; per esser la gratia vn certo splendore, che dalla ragione, e conueniuole destrezza nelle operationi prouiene, e dabuona, e retta institutione sì del corpo, come dell'animo. Ma sì come non è scompagnata dalla bellezza, così nō è scompagnata dalla virtù morale: però s'aggiunge alle diffinitioni, che sempre dimostra alcuna sorte di virtù morale. Ma che forse si fatta gratia serue a questo proposito? certo nō: imperochè chi considera l'essen

za di sì fatta gratia, vede, che ella dimostra la scambieuolezza, che nella Conclusionè passata su posta. Chiamarono gli antichi la gratia con tre nomi; ò pure volsero tre esser le gratie; cioè, Aglaia, Eufrosina, e Thalia: le quali, se bene Plutarco nel libro intitolato, *Cum principibus maximè philosophum debere disputare*; vuole che si chiamino Gratie tutte tre dal gaudio, che riceue così il datore de' benefici, come colui, che li riceue: nondimeno da altri, e per auentura con giudicio, sono considerate più sottilmente; non hauendo così risguardo al nome commune, ma al particolare. ilperche dicono, Aglaia significare splendido; Thalia, fiorente; ma Eufrosina, letitia. Nella qual consideratione, pare a me, che così la prima, come la seconda si possano adattare alla bellezza, che di sopra ho detta: benchè anco per traslatione si possa la prima attribuire alla liberalità, la quale chiamano molti Poeti splèdida. Al proposito mi pare che faccia più Eufrosina, che le altre, significando letitia; per rispetto dell' allegrezza, che riceuono così il benefattore, come il beneficiato: imperoche io penso, che in questo luogo si debba pigliar la gratia per cosa dinotante fauore, ò beneficio, come per auentura la prese Terentio nell' Eunucho, quando disse:

Adibo, atque eo gratiam hanc, quam video velle, inibo.
 Della quale ne parla Aristotele nel secondo libro della Rethorica, e la descrive in quelle parole: *Sit igitur illa gratia, per quam is, qui facultatem habet, dicitur egenti beneficium suppeditare, non quòd aliquid iam acceperit, atque quòd vtilitatem aliquam inde speret, sed tantum vt illi commodet, cui beneficium tradit.* Nella qual descriptione quattro sono le cose, che egli dimostra essere di essenza della gratia. La prima, che nõ si può dir gratia quel beneficio, che si fa a colui, il quale non ha bisogno. La seconda, vuole che non sia gratia, quando si dà a colui

DISCORSO

a colui, da cui habbiamo riceuuto beneficio . La terza, non esser gratia, quando indi si spera vtilità. Vltimamente non esser gratia, se non procede da animo disposto a far beneficio . Nel che si conosce la gratia non esser accompagnata dal caso . Non adduco la diffinition di Cicerone nel secondo De inuentione, perche più tosto ad altro proposito serue, che a questo ; e perauentura quella, che egli descriue, non si dimanda gratia. Hor di questa gratia, che ho definita secondo Aristotele , penso io si debba intendere la Conclusione, che altro non è , che fauore , ò beneficio ; perche tutto l'amore, che ha l'amata verso l'amante, è beneficio, e fauore . Questo si scuopre con la consideratione della essenza di questa gratia . Ma che non solo dir si può l'amore dell'amata verso l'amante, fauore, e beneficio ; ma tale, che se li può aggiungere questa parola, Grande. Nè mi muouo così a dir questo a caso ; che Aristotele nello stesso libro dice: *Magna verò illa gratia est, quæ valde egentibus præstatur, vel quæ magna, & ardua tribuit, vel quæ opportunè sit, vel quam aut solus, aut primus, aut copiosè præstitit.* Le quali cose tutte accadono fra il benefattore, e'l beneficiato, che sia in grandissimo bisogno, e desiderio di soccorso. Sì come grã gratia si può dimandar quella di Didone verso Enea, che nel suo maggior bisogno lo raccolse, l'aiutò, & in somma li fe sommo beneficio . Hora in vn tale, e maggior bisogno ritrouasi ogni amante ; imperoche l'amante, mentre non può satiare il suo appetito, sente grandissimo dolore, e molestia: nel qual caso appetisce egli, e desidera soccorso, & aiuto dall'amata ; che se gli viene da essa concesso, gratia è questa, e gran gratia . Però Aristotele dopo queste parole: *Indigentia verò sunt appetitiones ; atque illæ præcipuè, quæ nos angunt, cum eas explere nō possumus;* seguita: *Tales sunt omnes cupiditates, vt amor.* E questo basti per
dimo=

dimostrare, che gratia è quella dell'amata verso l'amante
 anzi gran gratia. Si potrebbe ben aggiungere, che il dolore
 dell'animo dell'amante per la priuatione del fine del suo deside-
 rio, ridonda anco nel corpo: di maniera che anco nel corpo sente,
 dolore acerbo. Però Platone descrive l'amore nel Conuiuio
 squalido, e macilento. E si potrebbero aggiungere le parole,
 che seguita Aristotele nel libro citato in materia della gran
 gratia, che farebbono a proposito: imperoche mentre l'amata
 fauorisce l'amante, lo soccorre, & aiuta a liberarsi da' dolori,
 così dell'animo, come del corpo; che diremo da molestia, e da
 dolore. Non voglio però tacere, già che vi son entrato, che l'a-
 mante, mentre è priuo del fine de' suoi desiderii, si può dir poue-
 ro, come lo chiama Platone. O bel passo mi s'offerisce, che non
 voglio mandar sotto silentio. Perche cagione Platone chiama
 pouero l'amore: certo per l'effetto. Come per l'effetto: imperoche
 egli fa l'amante pouero. Perche lo fa pouero: per la cagione,
 cioè, perche è nato di madre pouera, ciò è di Penia, ò vogliamo
 dire di materia: la quale è pouera. Perche pouera: per cagione
 della priuatione sempre annessa, la quale di continuo la tien
 priua di forme, se non di tutte, almeno di gran parte. Hor così
 l'amante è pouero, per la priuatione. Hora dice Aristotele, che
 è fauore soccorrere il pouero, & è gran gratia. Dunque mentre
 l'amata fauorisce, e soccorre l'amante, fagli gran gratia; impe-
 roche lo libera dalla priuatione de i suoi desiderii, che lo fa esser
 pouero: il che fa essa amata, mentre riama l'amante da douero.
 Soggiunge Aristotele, esser gran gratia soccorrere vno, che sia
 in essilio, od incarcerato, od in pericolo grande. E che: non è tale
 l'amante: certo sì. Ben lo dichiarano molti Poeti, specialmen-
 te il Petrarca, parlando della prigione, e bando, dimostratagli
 da Amore. Amor (dice) con sue promesse lusingando:

Mi

DISCORSO

Mi ricondusse alla prigion antica,
E diè la chiave à quella mia nemica,
Che ancor me di me stesso tiene in bando.

Il che si deve sempre intendere con degna proportionione. Ma del pericolo, che si scorge nella strada d' Amore, dice:

Alhor mi strinsi à l'ombra d'un bel faggio
Tutto pensoso, e rimirando intorno
Vidi assai periglioso il mio viaggio,
E torna' indietro quasi a mezzo il giorno.

Et altroue dimostra del pericolo più chiaramente. Apparisce dunque, come l'amore, che ha l'amata verso l'amante, altro non è, che un gradirlo di corrispondenza, che soccorre, faorisce, Et aiuta l'amante in tutti i bisogni, ne' quai lo tiene la privatione di essa corrispondenza: il che è gratia, anzi gran gratia. Resta hora a vedere, come non sia gratitudine. Chi sa la differenza fra la gratia, e la gratitudine, comprende benissimo questa verità. San Tomaso nella Secunda secunda alla questione centesima sesta, articolo primo, vuole, che sia la gratitudine una virtù speciale, con la quale si rende gratie al benefattore; imperochè egli piglia la gratitudine per lo ringraziamiento. e certo con ragione; còciosia cosa che la gratitudine, è virtù opposta all'ingratitude, vitio col quale non si rende gratie al benefattore. A questa mi pare si possa adattare la diffinitione di Cicerone attribuita alla gratia; perchè anco la gratitudine si chiama gratia da alcuni; cioè che sia una conservatione nella memoria dell'amicitia, e de' beneficii, con volontà di remunerare. Tuttavia differenza è fra la gratia dichiarata, e la gratitudine: che quella è beneficio: e questa, è ringraziamiento. Hor questa non è nell'amata, ma la gratia, come s'è visto. Ma deve esser nell'amante; perciòche dice Aristotele, nel quinto libro dell'Etica: Oportet famulari, Et re gratiari ei, qui gratiam facit: di maniera che deve esser nell'amante, come

in termine, dal quale proceda per lo beneficio riceuuto, ma nell'amata, come in termine, nel quale si riceua, sì come all'incōtro della gratia. Non resterà di dire, approuando l'istesso, ciò che dice Aristotele nel quarto libro dell'Etica, cioè, che Gratiarum actio debetur danti, non accipienti. Dà l'amata il suo fauore all'amante, & egli lo riceue. Adunque all'amata si conuiene la gratitudine, come termine, nel quale si riceua; ma all'amante, come termine, dal quale essa prouenga. Adunque si deue concludere, che l'amore dell'amata sia gratia, non gratitudine: cioè fauore, e beneficio; non gratitudine, cioè lode o rin gratiamento.

CONCLVS. VIGESIMAQVINTA.

Nessuna amata esser, ò poter esser ingrata.

Nessun' Amore asseguir il suo fine.

DISCORSO VIGESIMOQVINTO.



Venga che sotto numero d'vna Conclusione siano posti questi due periodi: non dimeno si può dire due Conclusioni. Nè certo vna nasce dall'altra talmente, che debbano stare a questa guisa insieme; conciossia che nascono da diuersi principii. Nè penso io, che per altra cagione siano così posti, se non per la segno vniuersale, negatiuo, nel quale pare che habbiano non sò che di communicatione. Ma questa disputa è di poco momento. Vengo alla consideratione della prima, nella quale primieramente faranno difficoltà l'infinite querele de gli amanti, chiamando ingrata le sue donne amate. Ma done filosoficamente si deue procedere, non istà bene rior-

Q rere

DISCORSO

*vere a gli affetti d'appassionati, che sono perturbationi di ogni
 diritta contemplatione. In ogni reciprocatione di amore, certa
 cosa è, che vi vuole giusta proportione di simiglianza: che se fra
 l'amante, & l'amata non v'è simiglianza, e conformità, non
 v'è anco reciprocation d'amore. Fù detto di sopra, come parlan-
 do del vero amor humano, che risguarda l'honesto, per lasciare
 il voluttuoso, e l'utile, i quali non meritano gratitudine, ò per
 dir meglio, gratia, e ricompensa; perche cò tale amore amasi l'ama-
 ta, ò quella che si dice esser amata per accidente, douendo esser
 amata per se, & all'incontro amasi per se quello, che douerebbe
 amarsi per accidente: riceue gratia, e la ricerca dall'amata:
 che se adiucine, che non la conseguisca l'amante, ciò auuiene per
 accidente, perche non vi è la simiglianza necessaria. Si verrò
 io a questo effempio. Amasi honestamente la donna, mentre
 per la bellezza sua diletta, e piace; e piacendo, e dilettaudo ecci-
 ta la volontà, & l'appetito alla fruition di essa licita, come
 ò solo per le potenze capaci del bello, ò per mezo di farla moglie,
 & vnica, e real compagna, come le leggi acconsentono per
 desio di prole di sì bello oggetto. Honesto è questo amore, degno
 di gratia nell'amata verso l'amante. Ma pure anco in questo
 ricercasi la simiglianza; imperoche se vn vecchio ama di sì fatto
 amore vna fanciulla, l'amore è honesto, perche il fine è honesto;
 ma non conseguisce il vecchio la gratia della fanciulla amata,
 perche fra loro non vi è simiglianza, ma dissimiglianza, la qua-
 le abborrisce la natura. Però dicono i Filosofi tutti, che l'amore
 per natura, solo congiunge le cose simili. L'istesso si può dire
 dell'amante disforme; che perche non piace, non è altrimenti
 gradito dalla donna amata. Ma sopra questo nascerà forse dub-
 bio; peroche nessuna cosa è brutta appresso Platone, per la reci-
 procatione dell'ente, e del bello, e del buono. E poi cauasi da
 Platone,*

Platone, che l'amore è sempre mezzano fra la bellezza, e la bruttezza. E molte esperienze dimostrano, che molti disformi sono graditi di cosa, che i belli non sono stati giamai graditi. Ma a tutti questi dubbii risponderò. Al primo, che non deue appor-
tar dubbio quella reciprocatione; imperoche auèga che si concede, si deue hauer l'occhio, che così il buono, come il bello, & all'incontro così il bello, come il buono, riceue il più, & il meno: di maniera che nessuna cosa, dal bello separato in poi, è assolutamente bella; ma in comparatione. E qui mi fermo; pche ogni bello intelletto potrà facilmente cogliere il resto. Che amore sia fra il bello, e'l brutto, egli è vero. ma non è già, che questa sentenza s'accomodi, per esser opposta, a' miei detti: perche tre esposizioni riceue questa sentenza, se non più, delle quali nessuna è contraria. La prima, sì come l'anima parte conosce le cose, parte non conosce: così parte ama il bello, parte non l'ama. Ama quello, che l'è noto, non ama l'ignoto: ma quando se le offerisce, subito l'ama; perche il bello per sua natura alletta, e prouoca. Parte adunque ama il bello, parte non ama: così parte ha ella in se, parte non ha ella in se. E per questo dice si l'amore essere fra il bello, & il brutto, cioè fra il bello, e non bello. Per lo bello intendesi il bello noto; per lo non bello, il bello ignoto: quello amato; questo non amato. E questa esposizione cauasi dal Dottissimo Ficino. L'altre due cauo io dalle conditioni della materia, e della forma. Che l'vna si può dir bella, l'altra disforme, e non bella. Nell'vna si può ricorrere al nascimento d'amore ne' natali di Venere, di sopra esposto. Nell'altra alla consideratinne dell'amante, e dell'amata: che l'amante, ottien luogo di materia; l'amata, di forma, per esser obietto, che ottiene luogo di fine. Ma all'altro dubbio direi, che alle volte nasce che la potenza mal' affetta giudichi male l'oggetto. Paiono

molte cose belle alle volte ad vna potenza d'vn'induiduo mal' affetta, che non pareranno ad infinite ben' affette. Quindi si può venire a quella distintione del bello, apparente, e reale. Potrei anco con Aristotele dire, che la gratia muoue assai, la quale non è con la bellezza, e con Platone ancora; perche se bene pare che non le distingua; le vuole però distinte, quando si parla totalmente della bellezza corporea: che molte sono gratiose, ma non son belle; benche anco la gratia talhora è apparente. Ma per dire quello, che io sento, questa esperienza poco importa nel discorso nostro; perche hora si parla della cosa vera per se, non per accidente, o casuale, o giudicata male per difetto di mala affettione della potenza giudicante: e si parla, come deue esser naturalmente; non perche cosi sia. E qui mi fermo. Vengo al più intimo della Conclusione; che l'amata non può esser ingrata. Se è vera la Conclusione passata, è vera anco questa; perche doue si riceue vno de' contrarii, riceuesi anco l'altro; e all'incontro doue l'vno non può essere, meno vi può esser l'altro. Se si douesse dire, che l'amata fosse ingrata talhora; allhora si direbbe, quando non riama, essendo amata: ma allhora non si può dire; imperoche allhora mentre riama, non si dimanda quel riama re gratitudine, ma gratia. Se la reciprocatione dell'amore non si può dire nell'amata, gratitudine; nè anco si dirà l'opposto ingratitudine. Ma farà difficoltà vna sentenza forse di Plauto, che dice: Si ingratum amas, nihil amas: doue pare, che egli attribuisca l'ingratitudine alla cosa amata. Accrescono perauentura il dubbio le conditioni della ingratitudine, raccontate dal magno Agostino, che specialmente sono queste: Nò rendere ben per bene, e mal per bene: percioche mentre l'amata non riama, pare che non renda ben per bene; ma più tosto mal per bene, per gli effetti, che si leggono occorsi: che molti per non esser

esser riamati, si sono uccisi; altri impazziti, come appare in un mio Dialogo dell' odio. Ma dirassi a Plauto, ch' egli parla dell' amor seruile; quasi egli voglia dire; nulla fa colui, che serue a signor: come disse una volta Amore appresso il Petrarca:

Di buon seme mal frutto
Mieto, e tal marito ha ch' ingrato serue.

Maintorno a quelle conditioni haurei da dire assai. per hora dirò, stando però nella Conclusion passata, che mentre l' amante ama l' amata, non le fa beneficio, ma ricerca beneficio; onde l' amata non ha obligo alcuno all' amante. Però s'è detto, che ri amando non è gratitudine la sua, ma gratia. Dunque non fa beneficio alcuno, auenga che nò riami, non li rende male alcuno per bene; nè resta di rendergli bñ per bene, già che non ha ricevuto bene: che non è ingrato colui, che non hauendo ricevuto beneficio non fa beneficio. Però dice Seneca: *Quareris te, inci disse in hominem ingratum, si hoc periculum vitare volueris, non dabis beneficia.* Appare dunque, come nessun amata è, d' può esser ingrata. Vengo hora all' altro periodo, che nessun amore asseguisce il suo fine. Parerà perauentura questa sentenza difficoltosa in primo aspetto, per hauer quel segno vniuersale, che pare non ecettui amore alcuno: e nò dimeno egli è pur vero, che l' amor diuino asseguisce il suo fine. Discorriamo dunque prima un poco. Asseguisce l' amor diuino il suo fine; cio sia cosa che il fine di sì fatto amore è la fruitione dell' oggetto amato, cioè Dio, il quale si fruisce solo nella patria. ma nò mi estendo troppo, che del fine dell' amor diuino si aspetta ragionarne a' sacri Teologi; i quali sò io c' hanno per chiaro, ch' esso amor diuino asseguisce il suo fine: anzi che fanno benissimo, come p' sì fatto amore cò mirabili, e diuine metamorfofi trasformasi l' amate nella cosa amata. Parerà anco perauentura falsa
per

D I S C O R S O

per l'amor simpatico, il quale anch'egli per lo più asseguisce il suo fine; e questo ben lo fanno i Filosofi naturali. Adunque non si deue intendere vniuersalmente di ogni amore; ma limitatamēte, cioè di nessun amor humano: si per la ragione detta di quegli amori, diuino, e simpatico: sì anco (e questo importa assai,) perche l'Autore nella Conclusione 16. lo dimostra, ciò è da quella fin all'ultima douersi tutte intendere dell'amor humano. Resta dunque vedere, s'egli è vero, che nessun amore humano asseguisca il suo fine. Intorno a questo, veggio grandissima & insolubile difficoltà. Dice San Tomaso nella prima parte, alla quest. 103. artic. 2. che il fine s'acquista in tre modi. Primieramente, come forma; secondo, come cosa operata; terzo, come cosa possessa. Se questo è vero, consideriamo vn poco, qual è la forma dell'amor humano. Certa cosa è, che trouasi la forma esser quella, che viene esplicata nella diffinition sua. Dicesi, che ella consiste in quelle parole, Scambieuolemente, lucida, e confermata affettione. Hora si fatta forma, dè che ritrouasi già acquistata; dè possibile da acquistarsi. che se è possibile, egli è il medesimo se già fosse acquistata, & asseguita; perche possa in essere la cosa possibile, non ne risulta inconueniente alcuno, come dice Aristotele. Potendosi asseguire adunque si fatta forma, puossi anco asseguire il fine dell'amore, come forma. Nel qual caso, conciosia che risulta dall'amante, come agente; dall'amata, come obietto, viene ad esser operata. Là onde anco come cosa operata, asseguisce il fine. e questo per auentura è quello che si dice nella Filosofia, che ogni agente opera per fine, & ogni operatione tende ad esso: che se non mai l'asseguisce, l'operante per mezo dell'operatione, sarebbe vana l'operatione. Della possessione, è cosa chiara per se stessa; imperciocche nasce spesso volte, che gli amanti possedano le cose amate, le quali sono

sono termine di molte operationi fatte per amore. Non voglio tacere un altro luogo di San Tomaso nella Prima secunda, quest. 8. Et altroue. dice egli iui, più propriamente parlando della potenza amativa, cioè della volontà, che ella risguarda il fine assolutamente, in quiete, e nel termine delle cose ordinate al fine. Il primo (dice) consiste nel volere; il secondo, nel godimento; il terzo, nella intentione. Nel qual caso mi pare, che si conseguisca il fine dell'amore; perche venuto l'amante in possessione dell'oggetto amoroso, come accader puote, tutte queste cose si possono conseguire. Ma che vado io cercando le cose lontane? Epicuro considerando, qual fosse il fine dell'amore, disse esser il piacere, e la voluttà. Ma questo è fine dell'amor sensuale, e ferino: il quale si asseguisce bene spesso non solo per sentenza di Epicuro, ma anco per l'esperienza. Un'altra Setta, considerando il fine dell'amore, disse, che egli sia la scambieuolezza dell'atto amoroso, la quale si vede spesso: di maniera che l'esperienza ne dimostra, come si fatto amore si asseguisca. Platone ha duo sentenze, amendue nel Conuiuium. L'vna è, che il fine dell'amore sia il parto del bello, per desiderio di eternità. L'altra è, che egli sia l'unione dell'amante con l'amata. Hor chi non sa questi fini asseguirsi? Certa cosa è, che l'esperienza ne lo dimostra. I Peripatetici secondo i principii d'Aristotele altro dir non possono, se non che il fine dell'amore sia quel bene, che risulta dall'unione dell'amante con l'amata. E chi non asseguisce questo? Certa cosa è dunque, che ogni amore asseguisce il suo fine. e farò vn tal argomento. Ouero amore è senza fine, ouero egli ha fine: s'egli l'hà, e non si puote acquistare; certa cosa è, che egli è vano, e frustatorio si fatto fine: ma s'egli nò l'hà, nessun amore anco sarà perfetto; ma sarà cosa imperfetta; come dice Aristotele nel quinto libro della Filosofia. Ma non solo è egli

egli cosa imperfetta; che, secondo Auerroe, egli è nulla non ha uendo fine. Fine carens (dice egli nel quinto della Filosofia) caret omni perfectione, & nihil est. Adunque amore ha fine possibile ad acquistarsi. Diremo dunque, che assolutamente falsa sia la Conclusione, che nessuno amore asseguisca il suo fine: lo per mio parere direi, che sia vera non solo dell' amor humano, ma di tutte le cose di amore; & anco sia di ogni amore falsa. Falsa nel modo, che io ho dimostrato; vera in questo, che io dirò. Pigliasi anco il fine per termine dall' operatione. Quindi però le cose naturali, mentre sono nel proprio luogo, oue si riposano, diconsi essere nel proprio fine: ma mentre sono in mouimento, che è la propria loro operatione, non si direbbe, che siano nel proprio fine; perche subito che giungono al fine, cessa l' operatione, & il mouimento. Hora perche l' amore nell' operation sua, non mai finisce, per questo non asseguisce egli giamai il fine suo. Mentre l' amante ama, opera; durando l' operatione, stassi lontana la quiete, & il termine di essa operatione; conseguentemente esso fine. Per questo dunque dicesi, che nessuno amore asseguisca il suo fine; perche amore è sempre in mouimento; se doue egli è, sempre vi è operatione amorosa; e tanto dura l' operatione, quanto dura l' amore: che se cessa l' operatione, cessa l' amore. Ma non però si dice hauer asseguito il suo fine; perche il fine non è cagione di cessatione dell' agente, ma dell' atto. il perche conciosia che amore doue è, è sempre in atto; non mai anco asseguisce il suo fine, che distrugge l' atto; pigliando non quell' atto, che è l' istesso col fine, cioè la forma; ma l' atto, cioè l' operatione.

CONCLVS. VIGESIMASESTA.

Non tre solamēte essere i gradi del piacer amoroso, come si crede; ma molto più.

DISCORSO VIGESIMOSESTO.



L piacere, come si caua da Aristotele nel secondo della Rethorica, è di due sorti. L'vno prouiene da cose honeste, l'altro da dishoneste: quello è vero piacere; questo adombrato, e serino. L'vno, e l'altro però ritrouasi nella natura humana: l'esperienza l'insegna, e gli huomini dotti lo dimostrano. Di quest'vltimo ne parlò Archita Tarentino, volendo che promēga dalla natura; ma però come cosa più d'ogni peste capitale. E fu chiamato esca d'ogni male da Platone in molti luoghi, per la similitudine, ch'egli ha con l'esca de' pesci. E questo piacere anch'egli prouiene da amore, ma voluttuoso, e serino: il quale anch'egli si conuiene all'huomo, conuenendo a gli ogni amore, che a tutti gli enti si conuiene, e l'esperienza dimostra. Questo piacere ha molti gradi, come si caua dalla sua diffinitione. Isidoro lo diffinisce, Che sia vna certa inclinatione di mente sordida alle cose illicite, con vna certa lubrica soauità. Se egli è inclinatione alle cose illicite; e le cose illicite hanno molti gradi: fa di mestiero siano diuersi, e molto più di tre i gradi di questo piacere. L'istesso cauasi dalla diffinitione, che gli dà Aristotele, dicendo esser vna certa allegrezza fuor di modo elata per opinion di alcun presente bene grande: Benche anco in buona parte si può pigliare. Il bene è di due sorti, reale, e apparente. Piglisi d'vno, d'altro, in tutti due ha diuersi,

R

e mol

D I S C O R S O

e moltissimi gradi: ma più nell'apparente perauentura. Rice-
 uesi così ne i sensi, come nell'intelletto questo piacere; ma depra-
 uasi: onde quanti sono i gradi delle deprauationi, tanti sono i
 gradi di sì fatto piacere. Ma non credo io, che l'Autore hauesse
 l'occhio a sì fatto piacere; ma più tosto al vero piacere, che dal
 vero amore procede. Il vero amore non partorisce sì fatto
 piacere: imperocché il vero amore, se non è virtù, almeno è con-
 giunto con virtù, e non mai si stacca dalla virtù; ma il piacere
 di cui parlato habbiamo, non solo non è annesso alla virtù, e cō-
 pagnato con la virtù, ma lontanissimo è, e nemico di essa. Lo
 dice Cicerone nel libro De senectute in quelle parole: *Impedit
 consilium voluptas rationi inimica, atque mentis, vt ita dicā,
 perstringit oculos, nec habet vllum cum virtute commercium*.
 E' dunque da pensare, che egli parli di quel piacere, che nasce
 dalla presenza del ben reale, e non apparente: il quale tanto si
 aspetta a i sensi, quanto all'intelletto, & alla mente. Parlando
 di questo piacere viene ad essere la Conclusione più difficile;
 imperocché per auuersario ha Platone, il quale soli tre gradi gli
 assegna. Vuole Platone nel nono Dialogo della Republica, che
 tre siano i gradi di questo piacere amoroso; hauendo risguardo
 alli due appetiti soli, cioè concupiscibile, & irascibile, & alla
 potenza intellettiua, mediante la quale impariamo, cioè la ra-
 gione. Pone dunque Platone il piacere nell'appetito concupisci-
 bile, nell'irascibile, e nella ragione solamente; e conseguentemen-
 te tre gradi soli assegna del piacere: di maniera che per senten-
 za di Platone la Conclusione verrebbe ad esser falsa. Ma se è
 lecito dire il vero, poco importa, se Platone è contrario, quando
 la ragione sia in fauore. Giudico io, che l'Autore hauesse l'oc-
 chio ad Aristotele, il quale ragioneuolmente gli aggiunge il
 quarto, che s'appetta alla volontà elettiua. Là onde vuole Ari-
 stotele,

stotele, che il piacere sia partito in quattro gradi; il primo, che s'aspetti all'appetito concupiscibile; il secondo, all'irascibile; il terzo, all'intelletto, mentre opera per mezzo della volontà eleggendo; il quarto, alla mente, mentre specola, e contempla. E questo ultimo grado ributta quel detto di Apuleio, che il piacere ributti, & impedisca la contemplatione. Quattro dunque sono i gradi del piacere. Ma sarà difficoltà alcuno, che questi sono i gradi del piacere assoluto; ma non amoroso. Ma io direi, che egli è vero, mentre si considera l'oggetto esser il buono; che se si considera il bello, all'hora è piacere amoroso: peroche, anco secondo Aristotele, amore è desiderio di bello, come mostra il Poggio. Questo bello è ben apparente parte, parte reale. Il bello reale è oggetto del vero amore, del quale nascono i quattro piaceri. Il bello apparente è oggetto dell'amore ferino, e non vero, dal quale nascono molti gradi deprauati, & anco soli quattro: perche non ha da far difficoltà, che io habbia detto i gradi di questo piacere esser quasi infiniti, per modo di dire; perciocche egli è vero rispetto alla varietà dell'oggetto, che riceue il più, & il meno: di maniera che anco i gradi del vero piacere possono moltiplicarsi in questa guisa rispetto all'oggetto. Ilperche, rispetto alle potenze, quattro dir si possono i piaceri amorosi; ma molto più, rispetto alla variatione dell'oggetto. Con questo si risolve vn dubbio, che potrebbe nascere da quelle parole (Ma molto più) nella Conclusionc aggiunte; che tanto dell'vno, quanto dell'altro piacere, intender si puote. Ma forse sarà difficoltà vn detto di Ouidio contra il supposto, cioè, che non si troui piacer buono; imperocche dice egli in vn luogo delle Metamorfofi:

Vique adeo nulla est sincera voluptas.

Ma non faccia difficoltà: imperocche quel segno vniuersale non abbraccia generi diuersi; ma solo vn genere, come che quel solo,

DISCORSO

che procede dall' amor sensuale, del quale parlaua egli all' hora. E perche potrebbe forse far difficoltà intorno al supposto, che sieno gradi, e che si dicano gradi nel piacere; non voglio tacere vn luogo di Cicerone nel primo De Finibus. dice iui: *Voluptates admittuntur maiorum voluptatum adipiscendarum causa.* Doue è riccuimento di maggiorità, e minorità, iui sono gradi: come anco dimostra esser maggiorità, e minorità ne' piaceri, dicendo nello stesso libro: *Maiores sunt animi, quam corporis voluptates.*

CONCLVS. VIGESIMASETTIMA.

Ogni piacere amoroso esser accompagnato da' dolori; nè darsi ne gli amanti alcuna pura, e sincera allegrezza.

DISCORSO VIGESIMASETTIMO.



E con libertà è lecito filosofare, dirò in prima giunta, questa Conclusione esser difficile, stando nella dichiarazione della passata. Vuole Platone nel Philebo, che ogni piacere, il quale sia congiunto con la virtù, sia puro, e sincero, & immisto di ogni sorte di dolore. il che anco Arist. considera, e vuole, che qualunque piacere con la virtù annesso, sia puro, e sincero: di maniera che sia immisto dal dolore. Nè solo io parlo di quel piacere, che nasce dalla cōtēplatione; ma del piacere, che si riccue p mezzo de' sensi, specialmente del vedere, che di esso, mētre nō è separato dall' honesto, parlādone Arist. nel 1. o. de' Morali a Nicomaco, e Platone nel Philebo. L' affermano e ser puro, & immisto. E p mio giudicio, & p auentura cō ragione nessuno

nessuno piacere si sente, se non per mezzo di cognitione, e nessuna cognitione si fa, se non per mezzo di vnione, di potenza, e di oggetto. Nel qual caso tenendo l'vno luogo di fine, l'altro di tendente ad esso, l'vno di cosa desiderabile, e amata, l'altro di desiderante, e amante, non si fa tal vnione se non per mezzo di amore fra la potenza, e l'obietto. Al che considerando proposti per sentenza de' Dotti quei quattro gradi nell'amore, ò nel piacere amoroso sopra la Conclusion passata, ne' quali non veggio, come possa essergli mescolato dolore. Là onde parlando de i gradi del piacer amoroso, che dall'amor honesto prouengono, non so per auentura, come porli mistione di dolore: imperoche vn'altra volta, a li gradi (per hauer sempre l'occhio all'honestà, e conseguentemente alla virtù) non è dubbio, che consistono nella mediocrità, fra l'immoderato, e'l troppo moderato, come dice Aristotele nel settimo de' Morali a Nicomaco cap. vlt. e però sono immisti di dolore. Ma dall'altra banda concedono Aristotele, e Platone darsi alcuni piaceri impuri, non congiunti con la virtù, nascenti da deprauatione, e deordinatione delle potenze ministranti, e questi sono misti di dolori. Hor da questo discorso, lasciando andar l'amor contemplatiuo, e pigliando l'amor attiuo, parmi che dell'honesto non si possa verificare la Conclusion: ne perche partorendo solo piaceri puri, gli partorisce immisti di dolore. Come dunque diremo ogni piacer amoroso esser accompagnato da dolore? Adunque farà di mestiero riuoltarsi ad altro amore, come al lasciuo? Se si voltiamo a questo, come parlerassi di vero amore? come salueremo quei gradi, posti nella Conclusion passata del piacere? A questo riuoltandosi, sarà forse fauoreuole Plutarco nel libro De perfectione morum, doue dice: Amor venereus sine zelotypia nullus. La gelosia può cagionar dolore. Ma che diremo la gelosia hauer solamente luo-

DISCORSO

go nell'amor lasciuo? Questo mi pare non douer si dire . là onde se ben dice Plutarco, Amor venereus; vuol dir nulla questo : imperoche ogni amore si può chiamar venereo, per quello, che si caua della generation d'amore in Platone . Se diremo, che il timore sia basteuole a cagionar dolore , e specialmente il timor amoroso , che non può esser se non specie di gelosia , ò paura di perdita per altro modo, Ouidio sarà in proposito nel verso ;

Res est solliciti plena timoris Amor.

Quel suo detto anco sarà a proposito per l'ultima parte , nelle Metamorfofi ;

Vsq̃ue adeò nulla est sincera voluptas.

che non solo certo si dimostra esser vero nelle dishonestà, ma nelle cose honeste ancora . e perauentura Ouidio non hebbe l'occhio ad altro amore, se non all'honesto . Ma torno a Plutarco, & a quel primo detto di Ouidio : e considero il timore , e la gelosia . Che possono partorire nel petto di chi ama : possono partorire opinione di priuatione dell'amata, e presenza di oggetto dolotoso, ouero odioso . E che cosa è la priuatione di oggetto amabile , e presenza di odioso, se non cagione espressa di dolore : che dolore sia questo, io il dichiaro in vn mio Dialogo del dolore . Perche dunque anco nell'amor honesto si riceue il timore, e la gelosia , vi si può anca riceuere il dolore . Ma doue è dolore misto , non vi è pura allegrezza . E questo è quello , che dice Aristotele ne' Morali a Nicomaco, e Platone nel Philebo . Ma che vorrò io forse essere sceptico, che io non determini quello , che ne sento ? Io, a dirne il vero, trouo molte difficoltà; non sò se nascano dalla debolezza del mio ingegno, ò pur dalla cosa stessa . Nondimeno voglio dire il mio parere; e lo dirò seruendomi di Platone . Considero io la generation di amore . Platone nel Conuiuium , come altre volte ho detto , vuole, che Amore sia nato ne' natali
di

di Venere: ma vuole anco che sia nato di Poro, e di Penia: di copia, cioè, e d'inopia, di affluenza, & indigenza. Per il che nato è amore di diuerse nature: nato di diuerse nature, ritiene diuerse nature. e questo è quello, che dice Platone nel Conuiuio. Quoniam (dice) Pori, ac Penia Amor filius est, sortem huiusmodi natus est. Principio aridus est, & squalidus, nudis pedibus; e quello, che segue: oue attribuisce Platone ad amore, rispetto alla natura materna, proprietaria, e natura dolorosa; ma rispetto alla paterna, diletteffissima, e soaua. Da questo possiamo cauare, e dire, che l'amore sia misto di dolore, ouero il piacere, che nasce dall'amore; in quanto ritiene la natura materna; ma immisto, in quanto ritiene la paterna. Ma che significa la natura paterna: se non natura abondante; la materna, se non indigente; e questo senza altra consideratione di honestà, o lasciuià; se bene anco questo si può considerare. Hora perche il piacere, che dalla natura paterna prouiene, è immisto di dolore; certo per esser natura abondante, che non ha bisogno. E di che di cosa ad esso aspettate, cioè dell'oggetto amoroso. Adunque in quanto ha, gode, e fruisce dell'oggetto amoroso, è immisto di dolore il piacere, che in tal godimento prouiene. E perche è misto quell'altro di dolore, che prouiene dalla natura materna; per indigentia, per mancamento, e bisogno. E di che; certo dell'oggetto. Adunque la priuatione dell'oggetto è cagione di dolore. Adunque il piacere amoroso, è misto di dolore, e non misto. Il perche si può proferire questo paradosso: Ogni piacer amoroso è misto, & immisto di dolore. Misto, rispetto all'indigentia; immisto, rispetto all'abondanza. Ma, per cioche, come dice il Ficino nel Conuiuio, parte ha l'amante ciò, che desidera, e parte no: amore è nato di abondanza, e d'indigentia: il piacere però di tutti gli amanti è misto di dolore. Quindi parte si dice amor esser

DISCORSO

esser ricco, parte pouero; perche parte piacere partorisce, parte dolore. Là onde i piaceri de gli amanti non sono puri, e sinceri, per esser misti di dolore. Ma non per questo discorso mi sento acquetato; che resta a vedere, come l'amante parte hà, parte non hà di ciò, ch'egli desidera. Amore è desiderio di bello. e come: cioè desiderio di vnione al bello. Il bello è oggetto de' sensi più conosciuti, come del vedere, e dell'vdir, & anco dell'intelletto, secondo Platone. A queste potenze corrispondono gli appetiti suoi, i quali dilettrati dal bello vorrebbero vnirsi al bello. Al bello s'vniscono in due modi: nell'vno per mezzo della cognitione; nell'altro per conformatione, e consonanza di natura. Desidera di vnirsi per cognitione, e per consonanza. Per cognitione sempre s'unisce: nè auenga che l'oggetto bello sia lontano, sente mai dolore. e questo è quello, che dice Arist nel 7. de' Morali a Nicomaco, cap. 12. & altroue, dimostrando che la cognitione dell'oggetto ha senza dolore il piacere; e questo è il piacer puro, che per sua natura è tale, del quale s'è parlato nel principio. Ma per consonanza non sempre s'unisce; dal che nasce dispreggio, almeno dalla parte della cosa amata, hora in vna, hora in vn'altra cosa. E di questa materia ne tratta il Ficino nel Conuiuio. Dunque mentre appetisce questo secondo, concio sia che non mai in tutte le cose consona alla cosa amata, e però è sempre misto di dolore; non si dà pura allegrezza ne gli amanti. E si può assolutamente dire, che nessun amore è, che non sia congiunto con alcuna priuatione, che ministra il contrario del piacere, & impedisce la consecutione del fine.

CONCLVS. XXVIII. XXIX.

Gli occhi esser quelli che più godono, e quelli
di che più si gode nell' Amore .

Gli occhi esser principio, e fine d' Amore.

DISCORSO XXVIII. XXIX.



Ra tutti gli oggetti, anzi sola la bellezza è l'oggetto d'amore: che se bñ anco egli riguarda il bene; nondimeno non è egli destato, se non come da bello. Due sono le bellezze appresso Platone; l'vna incorporea, l'altra corporea. Dell'incorporea per hora non accade parlare: imperoche non si scorge con occhi; se perauentura noi non intendiamo gli occhi della mente. Parlo dunque della corporea, per esser anco più conforme ad Aristotele. Questa bellezza con due sentimenti si scorge, e s'apprende; col vedere, e con l'vdir. Ma fatta comparatione fra l'vno, e l'altro senso, molto più si pasce il vedere della bellezza, che l'vdir. La ragione penso che si possa cauare da Arist. nel primo libro della Filosofia, quando nel commendare questo senso, per questo a gli altri lo prepone, perche ne fa conoscere molte più differenze, che possiamo interpretar per hora in proposito, molte più bellezze: imperoche hauendo il pensiero all'vdito solo, egli di bello ci offerisce vna conueneuole, e ben disposta ragione fra l'acuto, e'l graue; il che, per ver dire, non così facilmente desta amore: ma il vedere ci offerisce non solo conueneuole dispositione di colori, di parti, che pur questo è assai; ma e da se, e congiunte insieme col lume, e splendore, che li dà l'essere nella maniera, che vuole Aristotele, quando dice

S il

D I S C O R S O

il lume esser atto del diasano, d' perspicuo (hora non disputo, se del terminato, d' interminato.) Hor perche l'occhio più bellezza scorge d'ogni altro senso, anco più gode: & Amore di esso più gode, perche in esso più, che in ogni altra parte, riluce la bellezza visibile, come colore, e splendore (parlo dell'occhio vero, che il non viuuo, non è vero occhio.) E poi, perche anco l'occhio è ministro d'amore, penetrando l'interno dell'amante. E questo è quello, che diceua Apuleio, come riferisce il Ficino nel Conuinio. Isti tui (diceua) oculi, per meos oculos ad intima delapsi, acerrimum meis medullis commouent incendium. Così godeua il Poeta dell'aspetto d'Alessi, quando diceua:

*Huc ades, o formosae puer, tibi lilia plenis
Ecce ferunt nymphae calathis, tibi candida Nais
Pallentes violas, & summa papauera carpens,
Narcisum, & florem iungit bene olentis Anethi.*

Il che s'aspetta al godimento dell'occhio: imperoche se bene non era presente realmente, eraui nondimeno nella imaginatione, la quale dal ricordo della visibile bellezza essultando faceua proferire sì fatte parole. E per dir il vero, tanto muoue la bellezza visibile, che Cicerone, e Luuenale si fanno grandissima marauiglia, come il solo vdito possa destare amore, e sia bastevole a suscitarlo. Questi stupendosi di colui, che

Nunquam visę flagrabat amore puellę;
Quegli di Marc' Antonio, il quale si fosse innamorato della figlia di Philodamo: quasi che vogliano inferire, che solo l'occhio è il vero mezzo d'amore. Anzi egli merita ben tal gloria; poi che, come dice l'Autore nella seguente Conclusione, egli è principio, e fine di amore: la qual Conclusione fu in parte proferita da Propertio, quando disse:

Si nescis, oculi sunt in amore duces.
Lo disse anco il Ficino per sentenza di Mosco, parlando della
illa

illaqueatione di amore, che fora lungo a raccontare. Egli è anco prouerbio antico, come riferisce il Maggioraggio nel primo della Retorica, che *Ex aspectu nascitur amor*, cioè dall'occhio; imperoche per aspetto s'intende occhio, come dichiara Amonio Hermene' Commentarii sopra i predicamenti di Aristotile. Della bellezza, e potèza del quale, ne parla Varrone, dicèdo che sono vna gratiosissima parte del corpo, nella quale appariscono grandissimi indicii dell'amore, e dell'odio. Dice, *Gratiosissima*, che più che bellezza significa; perche la vera gratia (non parlo del beneficio) non è distinta dalla vera bellezza, & è per se stessa più prouocante della bellezza, e più penetratiua; come fanno quelli, che la conoscono. Credo, che volesse denotare la gratia de gli occhi quel Poeta, dicendo:

Occhi, che fulminare fiamme, e strali.
denotando la penetration della gratia dell'occhio. e perauentura meglio, quando disse:

Poi volta a me con folgori cocenti.
cioè con gli occhi splendidi a guisa di folgore; perche egli allora troue pur dice:

Occhi, che vergognar fate le stelle,
Qual hor ferite lor con maggior lampi,
Serenando del Ciel gli aperti campi,
E mostrandogli cose assai più belle.

cioè pure gl'istessi occhi; peroche certo pare che nell'occhio si sia ridotta ogni perfettione, che a corpo si possa accomodare, cō tanta proportion però, quanta sopporta la materia sua. Perilche non è marauiglia, se più gli occhi godano, & di essi più goda amore; perche l'occhio mira l'occhio, e amor risiede in essi. Gli occhi di Madonna Laura non per altro varco poteuano fare lo cor di smalto al Petrarca, che per l'occhio, in cui era impresso il core di esso Petrarca. Però in vn luogo disse:

Non vedete voi'l cor ne gli occhi miei?

DISCORSO

Machiarissimo espreffe questa Conclusione il Petrarca, quando inuitando Amore a goder della lor propria gloria, disse:

Sriamo Amor a veder la gloria nostra.

disse, A uedere, non disse ad vdir, ò contemplare; perche più gode l'occhio, e più Amor di esso, e con esso: il perche minor effetto attribuisce all'vdito nel sonetto, che comincia,

Quando Amor i begli occhi a terra inchina,

Che solo si sente far rapina del core per mezo dell'vdito: ma tuttauia ci è anco inui non sò che di nascosto, & implicato della virtù visua, se ben si contempla il sonetto. Sarebbe da discorrere assai in proposito sopra quel passo, quando disse:

O' bel viso, oue Amor insieme posè

Gli sproni, e'l fren.

perche questi sono gli occhi di Madonna Laura, che a lor piacere in tanti luoghi lo girauano. Ma io farei troppo lungo, se io volessi addurre tutti i luoghi del Petrarca in questa materia. Stassi fra tutte le parti del corpo Amore nell'occhio, come nella più bella; però più di esso gode. E l'occhio più gode, perche in esso risiede amore, & è ministro principale d'amore. Gode anco l'vdito; ma in quella guisa, che i minori ministri di alcuni principi meno godono, ò di bene, ò della presenza di esso. Là onde essendo l'occhio tale, succede in vn subito per forza la Conclusione vigesimanona, che gli occhi sono principio, e fine d'amore; non principio materiale, non formale, che già si sono esposti questi principii altre volte nella sua generatione. Ma dice si l'occhio principio, Dal quale. come il cominciamento di vna strada, dirassi principio di essa, non che di esso sia composta, come ò di materia, ò di forma, ma perche inui si comincia: così l'occhio, perche mediante esso amor comincia a penetrar i cuori, dice si principio, perche, Pulchritudo corpore a videtur, vt ametur, come dice il Ficino nel secondo libro delle sue epistole. Nè però è
da

da dirsi, che sia principio se non nel modo concesso, che più goda³ cioè principale, per lo suo maggior valore. E' anco fine di amore, non come si suol dire, *Cuius gratia*, ouero cui; cioè per lo quale sia amore, e si ami, ò al quale si riduca l'amore: che l'unione dell'amante con l'amata è tal fine, se pure ha fine, che di sopra fu detto, nò asseguir mai fine: bẽche iui sũ esposto anco, come s'intẽda. L'unione veramente, ò il godimẽto per cagione di essa, è fine di amore, e tale fine: ma l'occhio nel medesimo modo giudico esser principio, e fine; & all'incontro, cioè termine, oue termina; perche dall'occhio si parte, e nell'occhio termina. Ma nasce subito difficultà, ch'egli passa anco a' sensi interni, & all'intelletto. Ma direi, che egli è vero; ma cangia natura, facendosi più spirituale. E' egli fine di amore, cioè termine della bellezza riceuuta tale, quale prouoca amore. Ma che sarebbe, se noi discorressimo in questa maniera: Tutti i mezzi conducenti al fine tengono ragion di fine. Questo è parere de' Peripatetici. Se egli è così, e che l'unione dell'amante con l'amata sia il fine, *Cuius*, & Cui; e l'occhio, perche conduce come buon mezzo a tal fine, tenerà ragion di fine: per tanto dir si può fine. Ma sia come si vuole, ò per l'vno, ò per l'altro, l'occhio è principio, e fine di amore.

CONCLVS. TRIGESIMA.

La imaginatione delle felicità passate, all' amante, che sia in miseria, non giunger dolore, ma recar diletto.

DISCORSO TRIGESIMO.



A sempre la miseria congiunto dolore, e non mai piacere: che se bene gli scelerati delle loro cattive operationi godono, e riceuono piacere, come dice Aristotele; nondimeno non sono veri piaceri. Ma per hora non si parla se non della miseria dell' amante, la quale d' altronde non nasce, se non dalla priuatione della cosa amata. Quindi però Erminia, appresso la Gierusalemme del dottissimo Autore, credendosi esser priua del suo Tancredi, piangea, dicendo:

*Misera non credea, che a gli occhi miei
Potesse in alcun tempo esser noioso.*

Mail Petrarca infinite volte congiunge a se la miseria per la priuatione di Mad. Laura: e lo fanno quelli, che hanno pratica nella sua 2. parte del suo Canzonero; donde si vede, che la memoria delle felicità passate, all' amante, che sia in miseria, cioè per priuatione, non giunge dolore, ma reca diletto. Questa Conclusione è tutta tolta da Arist. nel 1. lib. della Retorica in quelle parole: Et qui amant, cum de amoribus suis aut loquuntur, aut scribunt, aut canunt, semper latantur. E rende la ragione in proposito: Nam in his omnibus, cum apud illos deliciarum suarum memoria vigeat, quasi sentire eas existimant. Così pareua hauer presente Coridone, appresso il Poeta, il suo Alessi, dicendo:

Huc

Hac ades o formosè puer.

E quello, che segue narrato di sopra: imperochè tanto è potente l'imaginazione, che fa le cose lontane esser vicinissime. Offerisce gli oggetti la fantasia alla memoria, come a conservatrice: ma glie le ritoglie poi, & a suo dispetto quello, che la memoria comè passato conserva, vuole che sia presente. Era passato il diletto di Propertio; e nondimeno egli conservato dalla memoria, e ritolto dalla imaginazione lo si faceva presente, con dire:

O noctem meminisse mihi iucunda voluptas.

O quoties notis illa vocanda meis.

Ma più chiaro peravventura espresse questa vicinanza con la felicità, quando disse:

O me felicem, nox o mihi candida, & hora,

Letule delicijs facte beate meis.

Ma quanto diletto apportassero spesso questi ricordi al Petrarca, mètè era privo della sua Mad. Laura, la 2. parte del suo Cāzonero è per tutto piena. Cauasi anco questa Conclusione, auenga che non così chiara, dal Philebo di Platone: oue vuole, che il diletto prouenga da memoria di cosa diletteuole, sì come il dolore da cosa tristabile. Quindi però esclude la vita contemplatiua da queste due perturbationi, da diletto, e dolore; imperochè mentre l'anima contempla (dice) Neq; dolore, neque voluptate afficitur. Ma questo è contrario ad Aristotele, il quale pone anco diletto nella cōtēplatione; perche lo pone in ogni mente. Cercano bene alcuni di conciliarli con dire, che anco Platone pone nella mente diletto; ma diletto, che si dimanda gaudio, non voluttà; peravventura così fa anco Aristotele. Egli è vero, che Platone pone il gaudio nella mente; ma Aristotele non distingue altrimenti queste parole, Gaudio, Voluttà, Letitia, e Giocondità, come fa Platone nel Philebo, e nel Protagora, se non quanto al nome: però realmente tutte sì fatte nature posè
Aristotele

DISCORSO T

Aristotele in ogni mente. Ma sia come si vuole, ò pigliando Aristotele, ò togliendo Platone, verificasi la Conclusione:

CONCLVS. TRIGESIMAPRIMA.

La felicità, ò il sommo diletto dell'amante esser posto nel seruir l'amata; non nel signoreggiarla.

DISCORSO TRIGESIMOPRIMO.



Due sorti è la seruitù: l'vna, è non isforzata, ma volontaria; l'altra, è sforzata. Della seruitù sforzata non accade parlare; imperoche non apporta di letto, ma più tosto genera disturbo. Tuttavia dico questa è di due sorti: l'vna sforzata assolutamente; l'altra mescolata con la volontaria. Quella è totalmente odiosa, e tale, che assolutamente arreca dispiacere, e disturbo; peroche considerando quegli, cui talmente seruir bisogna, come egli sia naturalmente nato libero, essendo che nel fondamento di essa natura tutte le cose sono libere, e indistinte, stassi di continuo in perpetua noia: come quello, che alla catena serue a forza di percosse, e contra suo volere. Questa non così odiosa è, ma per accidente, per esser vitiosa nello più; e consiste in quelli, che seruuono per prezzo, ò necessità. e questa si può dire sforzata, per quanto la necessità ne è cagione; si può dir volontaria, perche serue per amore, se non di colui, a cui serue, almeno del premio. La prima seruitù non è da attribuirsi all'amante altrimenti: peroche giamai alcun amante non serue l'amata a quella guisa: che se fosse tale, e possibile, intorno a tal seruitù discorrendo
ad

da tutte le bade apparirebbe la Conclusion falsa; che tal seruitù fa il patrone odioso, non amoroso, e più dilettofo è il signoreggiare p natura, che vn tal seruire. perliche è impossibile tal seruitù esser nell amante dilettofa. La seruitù mescolata non porta seco amore verso colui, cui si serue. Segno ne danno i seruitori, che tutto di veggiamo, che solo del salario diletlandosi, fuggono la presenza del patrone, pur che possano. Benche si fatta seruitù per certa vguaglianza si potrebbe adattare all amor voluttuoso, oue l amante ama l amata, e la serue, ma non per se stessa, ma per lo coito, d altra cosa di lei. In questa seruitù non è veramente posto il diletto, che più tosto è nel signoreggiarla, conciosia che senza signoreggiarla non si vegga, e non si venga al fine desiderato. Ma si fatte seruitù in proposito della Conclusion de uonsi lasciare; che per sostentamento della Conclusion non son buone, ma più tosto la distruggono. Sola la seruitù volontaria è quella, che la può sostentare. Questa seruitù sola è amorosa, e questo seruire altro non è che amare: imperoche, che cosa è volontariamente seruire, se non volontariamente honorare: e tal honorare, che cosa è, se non amare: Anzi chi sempre volontariamente honora, sempre ama; e non all incontro. Hora se seruire è amare; signoreggiare è esser seruito; e consequentemente amato. Ma chi riceue più diletto, colui che ama, d colui che è amato: Non è dubbio, che colui, che ama. Amare, & esser amato sono come atto, e potenza; come attione, e passione. Hora più l attione conduce al fine, che la passione. adunque più conduce l attione al diletto, che la passione. Ma maggior cosa voglio dire. Scrive il dottissimo Ficino nel Conuiuio, che quattro sono i vapori, che escono della persona amata. di questi vapori parlerò nelle seguenti Conclusioni. Ne toccherò anco qui alquanto. Questi per essere spiritali, e diuersi, penetrano tutto l interno dell amante, e cagionano diuersi effetti. Fra gli altri, per la

sottigliezza sua, e calidezza, dice; *Viscera diuidit, atq; discerpit: hinc homini quod suum est, aufert, & in alterius mutat naturam*: cioè trasferisce la natura dell'amante nell'amato. Seguitando egli: *Propter quam sariè mutationem cum in se quiescere non permittit. Questa natura, ò che ella è la parte formale; ò la materiale. Non è certo la materiale: adunque la formale; e non in quanto all'essenza, ma in quanto alla operatione, la quale consiste nel volere, e nell'intendere. Lascio la memoria intellettiua, che non voglio disputar se si ritroui: tanto più che poco fa al mio proposito; e quando sia, e faccia per me, l'istesso dir si può, che si può dire dell'intelletto, e della volontà. Lascio anco i sensi, perche non parlo dell'amor ferino. e quando pur anco facciano a proposito, riducòsi all'intelletto, e alla volontà. E mutasi la forma dell'amante nella forma dell'amato; cioè fassi l'Idem uelle, & nolle, intendere, & non intendere. Ma che voglio io raccogliere da questo? Voglio raccorre, che mutandosi la natura dell'amante nella natura della cosa amata, viene ad essere inclinato a seruire l'amata; perche quanto resta nell'amante, viene ad esser sottoposto alla parte superiore, la quale per non essere in se, ma in altri, cioè nell'amata, in essa l'amata resta superiore di quanto è nell'amante. Dal che raccolgo il diletto, che ne nasce dal seruire la cosa amata. Ma par fin hora oscuro. Hor hora sarà chiaro. Il mio dottissimo Piccolomini nel secondo grado della sua Morale ca. 36. propone due Conclusioni. L'vna è, che l'uso buonissimo della libertà humana è l'uso della sua vera seruitù. L'altra è, che meglio è all'huomo seruire, che regnare; & aggiunge, che la perfettione tutta del regno dell'huomo, è nella seruitù. Se questo è vero: dal la sola seruitù ne nasce diletto vero, come dalla vera libertà; anzi dal vero uso di essa, e dalla perfettione del regnare.*

Hor

Hor vediamo, se dice il vero il Piccolomini. Dice egli il vero: peroche è fondato l'vno, e l'altro detto sopra la disposition della natura, che vuole, che sempre le cose inferiori siano sottoposte alle superiori; & esse inferiori, seruano alle superiori. Nel qual caso le cose superiori, rendono, e danno perfettione alle inferiori. Così mentre il corpo serue all'anima, da essa riceue perfettione: così essa mentre serue alla ragione, & alla mente, da essa riceue perfettione; così le menti che seruono a Dio, da Dio riceuono perfettione. Hor chi dirà nō esser diletto nel riceuer perfettione? E' diletto; perche allhora gode del bene, e tēde al fine, che è sempre bene, chiūque riceue perfettione. Hor se la natura dell'amante si trasmuta nella natura dell'amata, non viene naturalmēte l'amante ad esser sottoposto all'amata? Mentre dunque le serue, la seruitù non è ella naturale? Adunque è con diletto; e non sarebbe all'incontro: imperoche all'hora le cose inferiori signoreggiarebbono le superiori: il che per non essere conforme alla natura, non sarebbe con diletto. Ma chē l'amante riceua perfettione dall'amata nel seruirlo, non è dubbio; perche seruire al fine, è tendere al fine; tendere al fine, è tendere alla propria perfettione. Hor chi è fine, e perfettione della potenza, se non l'obietto? E di sopra s'è detto a bastanza, che l'amata è oggetto, e fine dell'amante, e l'amante è potenza tendente a tal obietto. E perche tendendo a tal obietto, tende a perfettione, riceue perfettione dal proprio oggetto. Adunque meglio è seruire, che signoreggiare; perciocche non dal signoreggiare si riceue perfettione, ma dal seruire. E conciosia cosa che mentre le superiori seruo no alle inferiori, tal seruitù è deprauata, e vitiosa, et isforzata: sia di mestiero, che l'opposta sia virtuosa, naturale, e libera; e per consequenza d'huopo è, che si come quella non si può dir libertà, così questa sia libertà. Che la virtù è libera, e la

natura è libera. Et anco conseguentemente gli effetti sono virtuosi, e liberi. Adunque da tanto Discorso conchiuder debbiamo, che maggior felicità sia seruire l'amata, che signoreggiarla. Non è fuori di proposito quel detto Theologico, che seruire a Dio è regnare; ma bisognerebbe discorrere a lungo. Questo basti, che seruata la conuenevolezza, e proportionè, che con ogni riuerenzia si deue seruare, bellissimi concetti si possono cauare in proposito. Ma che diremo al Petrarca, quando egli dice:

Carità di Signor, amor di Donna
 Son le catene, oue con molti affanni
 Legato son, perch'io stesso mi strinsi.

oue tocca egli la seruitù sua verso Madonna Laura, & il Cardinal Colonna. Ma lasciamo andare il Cardinale: parliamo hora in proposito; che anco in altri luoghi, hora sotto nome di prigione, hora di catene, hora di lacci, hora di giogo, hora d'altresì fatte cose, fa mentione di questa sua seruitù, lamentandosi di essa spesso. E pur era seruitù libera; già che egli stesso dice:

Perch'io stesso mi strinsi.

E doue è il diletto, ch'egli ne caua, se egli dice di sentirne affanni? Direbbe alcuno, come pur anco dissi io di sopra, e lo dice vn'espòsitor del Petrarca, che gli Dotti spesso, o per isdegno, o p'altri cattini affetti, proferiscono sì fatti accenti. Egli è vero. ma quale è la cagione di tali affetti? p'risoluzione dell'vno, e dell'altro dubbio giudico io si debbaricorrere alla generatione dell'Amore Platonica, spesse volte di sopra proposta, e dichiarata: che la participatiō di due nature è cagione di diuersi effetti, et affetti. In confirmatione della Conclusione, non voglio tacere vn'argomento, che si caua dal Conuiuio di Platone. Ogni vo-

lontaria

lontaria seruitù dell'amante verso l'amata, mentre tende allo honesto, è buona, e loduole. vna tale cosa buona, e loduole, è diletteuole. adunque la seruitù già detta è diletteuole. Ma la necessità di sì fatta seruitù si caua dal festo delle leggi, quando dice Platone: *Existimare de omnibus hominibus id quisque debet, quòd qui nunquam seruiuit, laude dignus esse dominus nunquam poterit.*

CONCLVS. TRIGESIMASECVNDA.

Amore subito nato morire, se non è nodrito dalla speranza; nè però negarsi.

CONCLVS. TRIGESIMATER TIA.

Alcun' Amore viuere senza speranza; non più imperfetto, ma più perfetto.

DISCORSO XXXII. & XXXIII.



Proferita la prima Conclusione dell'Amor serino, e voluttuoso da Seneca, nella nona tragedia, mentre dice:

*Vis magna mētis, blādus atq; animi calor,
Amor est, iuuentę gignitur lux;
Ocio nutritur inter lęta fortunę bona:
Quem si fouere, atque alere desistas, cadit,
Breuiq; vires perdit extinctus suas.*

Imperocche con quelle parole, *Quem si fouere, atque alere*, e quel che segue, dimostra che leuata la speranza, in vn subito *Perdit vires extinctus suas*. Bèche si potrebbe anco interpretare dello Amor humano, & honesto. Ma Ouidio, parlando della forza della speranza, dice con quel che segue:

Hac

D I S C O R S O

Hec Dea cum fugeret sceieratas numina terras,
In Dijs inuisa sola remanfit humo.

*Proferi quasi l'istesso Tibullo, dicendo trasformato in essa:
Iam mala fuisset leto, si credula vitam
Spes fouet, & melius cras fore semper ait.*

le quali sentenze dimostrano il tutto esser ripieno di speranza, & esser nodrito da speranza. E' ben vero, che vn nostro Poeta dice esser la giouanezza nutrice di amore. il che non è vero, peroche la giouanezza è soggetto, nel quale per lo più è nodrito amore; non soggetto del quale, e per lo quale. Ma voglio lasciare i Poeti, che troppo lungo discorso sarebbe il mio, se in questa materia mi volessi riuoltare a' Poeti; percioche specialmète dal Petrarca infiniti detti trarrei: che però per auentura non potrò far di meno di non ne citar alcuni. Ma vengo alle ragioni. Amore così per sentenza di Platone, come di Aristotele, è desiderio di vnione al bello. Come nasca questo desiderio, Marsilio Ficino più volte lo dichiara. E' stato detto anco l'amor esser desiderio di bello, cioè desiderio di vnirsi al bello. e questo nasce, percioche il bello prouoca, e rapisce con amoroso desiderio. E per lasciar ogni bellezza, & ogni altro amore, vengo solo alla bellezza humana, atta a prouocare, e destare il vero amor humano. Dice il Ficino nel Conuiuio per sentenza di Mosco, che l'occhio è principio di questa prouocatione, e rapimento. Intorno a che di sopra à bastanza s'è ragionato; e dimostrato, che maggior bellezza specialmète scorgesi nell'occhio, che in altra parte del corpo, & è più conoscitiuo, e più spirituale. Hor dall'occhio (dice il Ficino) ne esce vn certo vapore spirituale, il quale per essere spirituale, è penetratiuo per tutte le più interne parti del cuore, e per le diuersi qualità, diuersi effetti anco partorisce nell'interno. Dice egli, che questo vapore è chiaro, sottile, caldo, & dolce. Parlando della chiarezza di questo vapore, dice:

quia

quia clarus, oculorum, & spirituum claritati in seniore maxime consonat, blanditur, & allicit; quo fit vt auide ab illis hauriatur. Nè faccia difficoltà quella parola, In seniore: perciocche si può dire anco In iuuenē; ma dice, in Seniore, per non partirsi da Platone, alludendo che sempre l'amante sia più dell'amata Seniore: e poi Platone in proposito parla dell' Amor di Socrate verso Phebro. E questa è la chiarezza, che rapì il cuore del Petrarca, esso manifestandolo in quei versi:

Quando Amor i begli occhi a terra inchina,
E i vaghi spirti in vn sospir raccoglie
Con le sue mani, e po' in voce gli scioglie
Chiara, soaue, angelica, diuina,
Sento far del mio cor dolce rapina.

Ma parlando della sottigliezza, seguita il Ficino: Quia subtilis celerrimè cōuolat in praeordia, inde facillimè per vcnas, & arterias permanat in corpus vniuersum. Infinite volte anco il Petrarca dimostra questa sottigliezza; ma specialmente quando dice:

Non hò medolla in osso, ò sangue in fibra,
Ch'io non senta tremar.

quasi voglia render la ragione, per cagion d' Amore. tremasi per timore. e

Res est solliciti plena timoris amor.

tremaua per tutto: era segno, che per tutto hauea penetrato Amore per mezo del vapore spirituale, che era da gli occhi di Madonna Laura proceduto, & uscito: il qual tremore pur altre volte esprime prouenir dagli occhi di Madonna Laura; e spetialmente quando dimostra co'l desiderio, et insieme con la proposta fatta, di parlar con lei, oue dice:

Fanno poi gli occhi suoi mio pensier vano.

Rendendo poi la ragione, e dicendo:

Così m'ha fatto Amor tremante e fuoco.

Quia calidus (seguita il Ficino) vehementer agit, & mouet,

uet, & sanguinem inficit, eumq; in suam conuertit naturam.
 Onde se bene le molte bellezze di Madonna Laura erano ca-
 gione dell'arsura del Petrarca, dobbiamo però più tosto riferire
 gli à occhi di Madonna Laura, quei versi.

I, che l'esca amorosa al petto hauea,
 Qual merauiglia, se di subit'arsi;
 Il vago lume oltra misura ardea
 Di que' begli occhi. E quegli.

che ad altri, che iui, & altroue scriua: perochè questa arsura
 esprime chiaramente prouenire da gli occhi, spetialmente quan-
 do dice:

Questi son que' begli occhi, che mi stanno
 Sempre nel cor con le fauille accese.

che se tãto l'ardenuano, mouenuano, & agitauano, anzi trasmuta-
 uano, ciò prouenua dal fuoco amoroso, per la simiglianza c'ha col
 fuoco reale. seguita finalmente il Ficino: Qui a dulcis sonet vi-
 scera quodammodo, pascit, atq; oblectat. Però credo io, che il
 Petrarca hauesse più l'occhio al contenuto, che al continente; ò
 più tosto alla parte, che al tutto, quando egli disse:

Pien di quella ineffabile dolcezza,
 Che dal bel viso traslen gli occhi miei.

Hò voluto dir queste cose, accioche si vegga, come da queste
 quattro qualità duo effetti principali nascano: l'vno, diletto;
 l'altro, dolore. Voluptatem (dice il Ficino) propter vaporis il-
 lius, & sanguinis claritatem, atq; dulcedinem. e rendendo
 la ragione se gue: Illa siquidem allicit, atq; oblectat. Indi poi
 dice, Dolorem, propter eius subtilitatem, atq; calorem; e rende
 la ragione dicendo: Illa quippe viscera diuidit, & discerpit. Il
 primo di questi effetti stassi in se contento, nè toglie cosa alcuna:
 ma il secondo, Ausert quod suum est homini, & in alterius
 mutat naturam: così dice Marsilio. Da questo poi nasce deside-
 rio di vnione: perche Per hanc mutationem cum in se quiescere
 non

non permittit, sed ad eum semper, a quo infectus est, trahit. Hora auiente, che d' s' vnisce quegli, cioè l' amante infetto, alla cosa amata, da cui è stato infetto; ò non s' vnisce. Se egli s' vnisce, non è d' huopo la speranza, per mantener l' amore, e partesi il dolore, e resta solo il diletto. E questo è il fondamento dell' altra Conclusione, cioè, che alcuno amore vna senza speranza più perfetto: peroche l' amore nel suo fine, è nella sua perfectione, ne ha bisogno di speranza, onde si nodrisca. Ma se egli nò s' vnisce, ò che egli ha speme di vnirsi; ò nò. Se egli ha speme, essa speranza nodrisce l' amore, e lo mantiene: peroche la speranza non è altro, che aspettation di ben futuro; il quale ben futuro, & quale aspettatione apporta diletto nell' imaginatiua. Ma se non ha speranza, nulla vi resta, che apporti alcun diletto all' amante: il perche resta solo il dolore; giouando poco la chiarezza del vapore spirituale, e poco la dolcezza dell' istesso, che dagli occhi della donna amata prouiene, se non è nodrita da speme. Ma restando solo il dolore non è atto a conseruar amore; anzi turba, corrompe, e strugge ogni cosa, che ritroua di naturale, come dice Aristotele. Il dolore, in proposito, senza speranza, è priuationo della cosa amata; e priuationo perpetua nella imaginatione. tal priuationo non può conseruare amore, perche ogni natura opera, & opera per amore; ma nessuna senza fine. chi ama, opera; chi opera, opera per fine: chi dunque ama, ama per fine. & il dolore senza speranza non può altrimenti ministrarle il fine di amore: ma accompagnato da speme, si bene; perche sempre la speranza è di cosa salutare, come dice Aristotele; il che s' intende nella imaginatione. Dunque perche leuata la speranza all' amante, resta solo il dolore; & il dolore nò è atto a se stesso a conseruar amore subito, che egli è nato. Però &c. Ma bel discorso mi fouiene. Dice Platone, Amore esser nato di

DISCORSO

Poro, e di Penia, cioè di materia, e di forma, cioè di piacere, e di dolore. nè mi parto dal Ficino. E questo è quello, che di sopra s'è detto, non esser alcun' amor puro, che non sia misto di dolore, per la natura humana, che egli ritiene. Se egli dunque nasce di piacere, e di dolore, conuiene che nato si nutrisca; e si nutrisca delle cose stesse, delle quali è nato; non dirò in numero, ma in ispettie, od in genere: si come nati ci nutriamo noi dell' istesse cose. Ex iisdem nutrimur, ex quibus nascimur, dice Aristotele, cioè di materia, e di forma. Nasce amore di piacere, e di dolore; sa di mestiero che di loro si nodrisca. Si nutrisce di dolore, mentre l'amate è lontano, e priuo di speranza della cosa amata; si nutre di piacere, mentre l'amante è vnito alla cosa amata. Ma come s'vnisce: in due modi s'vnisce; in atto, & in oggetto. Mentre s'vnisce in atto, si nutre amore, e viue senza la speranza; perche già gli è presente la cosa amata, e la speranza è di cose future, dice Aristotele nell' Etica. E quindi si verifica di nuouo la seconda Conclusionè sopraposta, che alcun' amore viue senza speranza più perfetto, cioè nel suo fine, che consiste nella vnione attuale dell'amante con l'amata. Mentre s'vnisce in oggetto, si nutre amore, e viue con isperanza di peruenire dall' vnione in oggetto, all' vnion in atto. E così si verifica, che amore muore, se non è nodrito da speranza. Quello che seguita, (non però negasi) si deue riferire alla seguente Conclusionè, nella quale s'è mostrato, come si verificchi.

CON=

CONCLVS. TRIGESIMAQVARTA.

La riuerenza dell'amante verso l'amata non
iscemarfi per la conuersatione, e crescere per
ogni fauore, ch'egli ne riceua.

DISCORSO TRIGESIMOQVARTO.



Er quello, che io cauo da molti dotti, non
truono differenza fra riuerenza & hono
re. Parlandone vn dotto dice dell'honore:
*Proprie honor reuerentia est, & digni
tas, quæ quauis ex causa alicui exhibi
tur. Et vn' altro, pur anch'egli dottissimo
dice: Honor reuerentia est, quam alicui
exhibemus in testimonium virtutis.* Le quali sentenze pare
c'habbiano fondamento in Aristotele nel nono dell' Etica. Non
dimeno San Tomaso nella Seconda della seconda, espressamen
te separa l'honore dalla riuerenza; volendo, che propriamen
te la riuerenza sia vn certo motiuo all'honore, & anco in parte
fine dell'honore. Ma sia come si vuole, giudico io, che l'Autore
pigli la riuerenza per l'atto dell'honore; che altro non è, che
vn nobile pudore in atto congiunto con vna certa nobile, & li
bera osservanza: di maniera che voglia dire, che la riuerenza,
cioè l'atto dell'honorare l'amata, non sia scemato dalla conuer
satione; e voglia inferire, che auenga che l'amante conuersi con
l'amata, questa cōuersatione non li tolga, che sempre non hono
ri l'amata in atto. il qual atto però non distinguo per hora dal
l'habito; volendo inferire, in atto, tutta volta che si rappresen
ti occasione di effettuar l'honore, e riuerenza. Giudico anco,
che l'Autore poco miri, se la riuerenza sia distinta dall'amore:

perochè se bene molti sono riueriti, che perauentura non sono amati per vari accidenti: nondimeno nessuno è amato (parlo di vero amore) che non sia anco riuerito. Et hora sia in proposito della riuerenza dell'amante verso l'amata, che non può essere distinta dall'amore. Ma come ciò esser possa, giuoco si caui da questo. Supposto che la vera amicitia, & il vero amore sia fra persone da bene, & habbiano per fine l'honesto: Ogni persona da bene è virtuosa; perche la bontà, & honestà, onde si denomina, sen porta seco ogni virtù. Hora la conuersatione è quella, che scuopre la virtù. E questa è la risoluzione di quella bella questione appresso quello spirito gentile del Guarzo; Perche alcuni amanti più che inuecciano, più crescano in amore; perche (come dice egli) nell'amata, quanto più s'inueccia, tanto più crescono, e si maturano le bellezze dell'animo suo; e nell'amante quanto più s'inueccia, tanto più cresce, e s'affina il conoscimento delle bellezze di lei, e conseguentemente più s'accresce l'amor suo. Questa penso io esser la cagione, onde la conuersatione non iscema l'amore; e conseguentemente non iscema la riuerenza. Nè a questo giudico io esser contrario quel detto di Apuleio nel suo libretto de Deo Socratis, quando dice: Conuersatio perpetua parit contemptum; raritas autem admirationem: imperochè deuesi intendere della conuersatione, che non habbia per fine la virtù, ma mescolamento di abusione; come la conuersatione voluttuosa, la quale per riceuere lo più, & il meno, frequentata si scema: come si caua da Aristotele parlante del coito, che frequentato, poco diletto apporta: che doue la virtù è fine, la quale per se stessa è cosa amabilissima, e tale che non si può usare in mala parte, non mai viene a noia la conuersatione. Così quel detto: Nimia familiaritas parit contemptum, si deue esporre; & hauer

anco

anco l'occhio a quella parola, Nimia, auuertendo che Virtus in mediocritate consistit; hauendo l'occhio, e la mira al detto di Menandro in proposito; che solamente, Corruptunt bonos mores consuetudines malæ; e conseguentemente l'amore, e la riuerenza, che è premio di virtù. Adunque la conuersatione dell'amante con l'amata non iscema la riuerenza; anzi cresce per ogni fauore, che ne riceua. Far beneficio, certamente è atto virtuoso, specialmente conferendolo a soggetto meriteuole: e questo è quello, che vuol dir Plauto, quando dice: Quod bonis benefit beneficium, ea grauida est gratia bonis; quasi dica, Grauida virtutibus: ma far beneficio a' cattiuu, è seminar nel mare, come disse Phocilide. Hora, ogni fauore, che fa l'amata all'amante, è gratia, non gratitudine; perochè il fauore è segno d'amore; l'amore è gratia, non gratitudine. La gratia è beneficio; il beneficio è atto di virtù. La virtù ricerca naturalmente premio; il premio della virtù è la riuerenza, e l'honore, come s'è di sopra detto, e lo dice Aristotele nel primo della Rethorica. Dunque mentre l'amata fauorisce l'amante, accresce all'amante debito di premio. Cresce dunque nell'amante la riuerenza per ogni fauore, che dall'amata riceue; e non si scema per la conuersatione.



CON=

CONCLVS. TRIGESIMAQVINTA.

L'amante di ogni cosa marauigliarsi : ma di
nessuna cosa, quanto di se stesso .

DISCORSO TRIGESIMOQVINTO.



Iglia San Tomaso in vn luogo la marauig-
lia per vna spetie di timore ; credo io fon-
dato nella sentenra di Giouanni Damasce-
no, che dandole la diffinitione, dice: *Admi-
ratio est timor ex magna imaginatione :*
della qual sorte di marauiglia non giudico
io che parli in proposito l'Autore: ma ne parla nella Conclusione
42. sopra la quale a suo luogo si discorre . Aristotele nel primo
della Rethorica , parlando della marauiglia , ne parla come di
cosa denominante del marauiglioso , che è l'istesso , che honore :
onde marauiglioso appresso di lui in quel luogo vuol dire , hono-
rato . La qual sentenza è seguitata da Cicerone ne gli Officii ,
quando dimostrando quali siano marauigliosi, dice : *Admiran-
tur communiter illi quidem omnia , quæ magnum , & præter
opinionem suam animaduertent : separatim autem in singu-
lis , si perspiciunt nec opinata quadam bona : itaque eos viros
suspiciunt , maximisq; efferunt laudibus , in quibus existimant
se excellentes , & singulares virtutes perspicere .* e più a basso
chiarissimo soggiunge: *Admiratione quadam afficiuntur ij , qui
anteire ceteris virtute putantur .* Ma credo io, che nè anco in
questo senso intèda di parlare l'Autore: ma più tosto scòdo che
ne tocca Aristotele nel primo libro della Filosofia diuina, quan-
do dice, che la marauiglia sia principio di Filosofia . E non son
fuori di proposito ; imperoche Platone scriuendo della natura
di amore, dice: *Quoniam verò Pori, ac Peniæ, Amor est filius,*
sortem

sortem huiusmodi natus est. principio aridus est, & squalidus, nudis pedibus, semper humi volans, sine domicilio, sine stramentis, & tegmine nullo, ad fores in via, sub diuo dormiens, naturamq; matris seruans, semper egenus. Queste qualità significano priuatione. E di che è di oggetto amabile; la cui priuatione causa ignoranza di esso. dal che nascono tutti quegli effetti, intorno a quali sarebbe lungo a discorrere. basta mi toccarli per li belli spiriti. Hor da questa ignoranza nasce ammiratione, e marauiglia: come pure scriue Aristotele, che la ignoranza è cagione di marauiglia. Quindi si scuopre, perche cagione sia difficultà la cognitione della materia, e però habbia porto per la marauiglia, tanta occasione di filosofare. E non voglio tacere la cagione, la quale assegna San Tomaso; perche (dice) cōsegua l'apprensione di oggetto, che eccede la nostra facoltà. E segno ne han dato le varie opinioni, proposte da tanti Sapienti. Hor sù dico, che tutti quegli effetti, ò qualità d'amore, significano priuatione. La priuatione è sempre cagione di filosofare. Adunque inducendo amore sì fatti effetti, ò qualità nell'amante, gl'induce, & insonde occasione di filosofare, e conseguentemente prima di marauigliarsi; imperochè sente l'amante le passioni in se stesso, che Platon racconta. che, Sic affeeta (cioè l'anima dell'amante) pra furore neque noctu dormire potest, neque die usquequaque consistere; sed passim discurrit, desiderio videndi pulchri perculsa; per la priuation di esso. Nè sapendo le cagioni, marauigliandosi si muoue a considerare; e le considera per mezzo di amore: il quale poi per la natura paterna, quale piglia quando fassi l'oggetto presente; Pulchris, ac bonis insidiatur, virilis, audax, & vehemens, sagax, Venator, nouas semper machinationes contexens, prudentie studiosus, facundus, per omnem vitam philosophans; e quel che segue.

Ecco

DISCORSO

Ecco dunque l'amante, affetto di amore ritenente la natura materna, è priuo dell'oggetto amoroso. La priuatione, è cagione d'ignoranza; l'ignoranza, di marauiglia. Adunque di tutte le cose si marauiglia l'amante; percioche all'hora di tutte le cose è priuo. Auuertisce bene, che questo dire, tutte le cose, s'intende limitato a questo modo; aspettanti all'amante. Ma si marauiglia più di se stesso; imperoche più di se stesso è priuo, che d'ogni altra cosa; peroche è trasformato nell'amata, come s'è visto, e vedrassi. Hor questa metamorfosi più di ogni altra è mirabile. e credo che il Petrarca per questo dicesse:

Neco di me mi merauiglio spesso,
Ch' i pur vò sempre, e non son ancor mosso
Dal bel giogo più volte indarno scosso.

La priuatione anco genera consideratione nella imaginatione, la quale è potenza bonissima per principio di filosofare. Quindi credo io dicesse quel leggiadrisimo Poeta il Caro:

Ben ho del caro oggetto i sensi priui,
Ma il veggio, e sento, e l'ho ne l'alma impresso.

E per dimostrare, che ciò sia nella imaginatione, soggiunge la simiglianza, dicendo:

Come suol egro, che da sete oppresso
Versa ogni hor col pensier fontane, e riuì.

Non però voglio io, che la marauiglia sia cosa appartenente a' sensi, che il senso non si marauiglia, come scrive San Tomaso. La ragione è; peroche il senso non giunge alle cause, presupposte dalla marauiglia. Presuppone la marauiglia, che la cosa marauigliosa habbia la sua cagione: ma è ben vero, che occulta la presuppone. Sentesi l'amante essere di se priuo, ma non gli è così manifesta la cagione. e quindi nasce la marauiglia, e maggiore di questa priuatione, che di ogni altra cosa: percioche auèga che anco le cagioni delle altre priuationi, che accadono, siano occulte, non sono tanto; nè tanta repugnanza si vede nelle altre cose, come nella

nella priuatione di se stesso. E questo è il passo del Petrarca nell'ultimo verso poco fa citato; che uoleua scuotersi, e scio-
gliersi dal giogo antico, ma non poteua. perche per la grande
repugnanza, che ei sentiu: però si marauigliaua di se stesso.
la qual repugnanza non poteua se non essergli ignota, come
amante: come egli spesso v'ha dimostrando essergli ignoto il ra-
pimento, ò metamorfosi fatta di se stesso. E questo è quello, che
specialmente ricerca la marauiglia, cioè cagione occulta, e
repugnanza nella cosa, come scriue San Tomaso. nè forse è lon-
tano Platone nel sesto delle Leggi, e il Ficino nel Conuiuio.

CONCLVS. TRIGESIMASESTA.

Varij essere i miracoli d'Amore, che menzogne
di Poeti giudica il volgo, veridico, secondo
il più esatto modo di verità, cioè che l'amā-
te diuenga la cosa amata, e che gli amanti
non sian due, ma vno, e quattro.

DISCORSO TRIGESIMOSESTO.



LA metamorfosi, che si fa fra l'amante,
e l'amata per quello, che dice il Ficino
sopra il Conuiuio, & è stato detto di so-
pra, specialmente intorno a quei quattro
vapori, ò spiriti, che prouengono dall'a-
mata, è chiarissima; & è sentenza, e Pla-
tonica, & anco Peripatetica. Ma più
chiaro dirò io, che pur anco toccai di sopra, il modo di questa me-
tamorfosi. Due parti ha l'amante in se: l'vna è, la materia;
l'altra, la forma. L'vna, dico, è la materia con tutti i suoi accide-
ti talmente congiunti, che nè loro senza la materia, nè la mate-

ria senza essi ponno stare, e per auentura nè anco intendersi, se non per modo di astrattione. L'altra è l'anima, con tutte le sue potenze, le quali parimente sono sempre ad essa congiunte: di maniera che è materia, e forma, composte e congiunte insieme, dalle quali risulta un terzo; così parlando dell'amante, come dell'amata. Dice la Cöclusione, che l'amate diuien la cosa amata. però fa di mestiero si trasformi, e trasmuti l'amante nella cosa amata. Questa trasmutatione certo non è di materia in materia, che di due materie si faccia una materia; nè meno di due anime, e di due forme sostantiali; vna sol anima, & vna sol forma sostantiale: ma diuene l'amante la cosa amata per mezzo della volontà; perche Fit idem velle, & idem polle, come dice Cicerone: di maniera che tutta la volontà si trasferisce nella volontà della cosa amata. Trahe seco la volontà tutti gli appetiti, i quali sono duo; vno naturalmente sottoposto all'altro. L'vno intellettiuo: l'altro sensitiuo. e con l'vno, appetisce la vera bellezza incorporea; con l'altro, la corporea. L'vno, alza l'intelletto alla contemplatione della diuina bellezza, & al godimento di essa, che si fa per mezzo di cognitione fra la potenza intelligente, e la bellezza intelligibile; l'altro, ritorce, e riflette l'intelletto a sensi. Dal primo nasce il vero amore, che altro non è, come dice il Ficino, che *Nixus quidam ad diuinam pulchritudinem euolandi, ab aspectu corporalis pulchritudinis excitatus*; dall'altro nasce l'amor cattiuo, & adulterino: che *Ab aspectu est in tactum precipitatio*. Acconsentendo la volontà a quegli, fassi la congiuntione; che dimostra Platone nel Liside, dell'appetente, e dell'appetibile; la qual congiuntione tanto è reale, e vera, quanto sia quella della materia, e della forma. Fassi anco, s'acconsente a questo; ma non così essatta, come si caua dal Ficino. Ma perche si parla
del

del vero amore, e del vero amante, si dene presupporre, che acconsenta al primo appetito. Pure mi voglio anco più allargare, e considerare, che anco buono amore è quello, che sia misto di concupiscenza d'eternità, come scriue Plotino nel libro dell'amore. Dunque l'amante si trasforma, e diuicne la cosa amata; imperocche trasferisce la propria volontà, nella volontà dell'amata: onde nasce che tutti i pensieri, & operationi, che hà, e fa l'amante, hà, e fa per gratia dell'amata, & in gratia, ò almeno si sforza; benchè già trasmutato non può non operare secondo l'amata volontà. Hora si parla del vero amante, e questo è quello, che dice Platone nel quinto delle Leggi, che l'amante diuicn cieco nell'amata, perche nõ opera se non tanto, quanto vuol l'amata; che così apport al'identità del volere, e non volere. Ma vediamo, se sono cose miracolose queste metamorfosi. Scriuono i Sacri Teologi, che il miracolo è operatione sopra la natura. Hora non è dubbio, che questa metamorfosi è sopra la natura; che la natura non sopporta, che l'istessa volontà infor- mi due materie distinte in numero, & indiuiduate; perche la volontà ottien luogo di forma; e non è dubbio, che la forma è principio d'indiuiduatione. Non disputo se sola, come molti; ò con la materia: basta che almeno per hora concorre, come tal principio. E pure si fa identità di volontà fra l'amante, & amato. Quindi si può dire, e concludere, che veri siano i miracoli d'amore; cioè vere siano queste metamorfosi, e non menzogne de' Poeti. non che i Poeti in questo caso dicano menzogne, che dicono il vero: ma come attribuiscono alcuni a' Poeti, che dicano menzogne. E per lasciarne molti, dico, che disse il vero quel leggiadro Poeta in due luoghi, quando disse:

In voi mi trasformai, di voi mi vissi,
Dal dì che pria vi vidi, e vostri ferfi
I miei pensieri, e non da me diuerfi.

X 2 Si

D I S C O R S O

Si vosco ogni atto, ogni potenza vnissi.

E segue fin, che dimostra nell'ultimo questi esser miracoli di amore, dicendo:

Gran miracoli, Amor, son pur i tuoi.

La volontà si considera in duo modi: in atto, ò in operatione; & in potenza, cioè in attitudine: e l'vno, e l'altro dimostra nell'vna non dell'atto, e della potenza, dicendo:

Si vosco ogni atto, ogni potenza unissi.

cioè l'operante volontà, & atta ad operare s'vnì vosco, cioè con la volontà vostra vna si fece. E dimostrolo meglio nel seguente sonetto, dicendo:

Miracoli d'Amore, in duo mi scissi,

Quand'vn mi feci.

cioè quando staccando la volontà mia, e trasferendola nella vostra, mi feci in due parti, indi vn mi feci per mezzo dell'vnione, che vosco feci. e questi furono miracoli d'amore. Dunque, se nõ sono menzogne questi miracoli, sono veri. Ma dice l'Autore, Secondo il più essatto modo di verità. Per verità esatta, non sò che si possa intendere, se non verità necessaria. La verità necessaria, secondo i Peripatetici, si conosce per Induttione, ò per sillogismi dimostratiui. Ma per lasciar da canto l'Induttione, dirò della Dimostratione, che alcuna è per causa; alcuna per effetti. Le cause di queste metamorfosi sono dimostrate, e proposte dal Ficino nel Conuiuio, e da me di sopra addotte. Gli effetti, che conducono, e dimostrano queste metamorfosi, sono proposte da Aristotele nel 2. della Rethorica, che sono le vere allegrezze dell'amante del bene dell'amata. dico vere, peroche molte sono simulate: come quella, di che è scritto:

Spem vultu simulat, pręmit altam corde dolorem.

Benche si parla del vero amate. Questi se è vero amante, gode del

del bene dell'amata, e a questo si conosce il vero amante. E perche gode? perche ne gode la volontà dell'amata, in cui è trasferita la volontà dell'amante, per identità; come ancora si caua da Sallustio. Più oltre, quella certo mi pare essatta verità d'una cosa, che si caua, e si conclude dalla diffinition sua, come che sia principio, e mezzo di dimostrazione. I Pithagorici diffiniscono l'amicitia, che sia vguaglianza, cioè di volontà: ma per dimostrare, che per vguaglianza intendessero identità, soggiunsero dell'amico, che egli fosse vn' altro istesso, Alter ipse. Il che non possiamo intendere se non della volontà. Ma più chiaro Aristotele disse, che l'amico altro non era, che vn' anima in due corpi; e questo riferisce il Dottissimo Maggioraggio sopra la Rethorica di Aristotele. Però Horatio disse di Virgilio, ch'egli era mezzo dell'anima sua. però gli amici sono detti unanimi, come li chiamò il Petrarca ne' versi suoi latini, dicendo:

Vnanimis quæ causa repens disiungit amicos?

Quasi dir voglia, nessuna; peroche la trasformata volontà dell'amante nella cosa amata impedisce la disgiuntione. Sono anco detti gli amanti Excordes; non per altro, che perche Alienæ viuunt anima, come scriue vn Dotto. Quindi si caua, che non sono duo gli amanti, ma vn solo: perche se bene il vero amante, supposte le conditioni, che toccai di sopra, sempre è riamato; nondimena è vno l'amante solo, & vno l'amato. altrimenti non si farebbe la metamorfosi detta, nè l'vnione; percioche di due potenze non mai si fa vnione, nè di duo atti; ma di atto, e di potenza, si bene: come fanno quelli, che hanno pratica della natura. Non veggio già come possano esser quattro. Et in questo confesso la ignoranza mia; se per sorte non hauesse l'occhio a questo, che vno fosse

DISCORSO

fosse l'amante rispetto all'vnione, che si fa, hauendo l'occhio a quanto s'è detto. ma negasse, che fossero due, hauendo la mira alla distintione dell'amore; considerando che da alcuni in prima giunta vien distinto l'amore, secondo che comunemente si distingue la bellezza da' Platonici, cioè corporea, & incorporea. Indi però neghi, che gli amanti siano duo in questa guisa, che altri amanti non si trouino se non quelli, che amano ò la bellezza corporea, ò l'incorporea; imperoche più larga distintione deuè egli hauere nella mente, dell'amore. E però considerando i proprii, & immediati soggetti dell'amore, habbia l'occhio a gl'indiuindui; nella qual consideratione confessi vno esser solo l'amante per le ragioni dette: ma nella multiplicatione potrebbe essere, che considerasse le specie de gli amanti. Se egli considerasse le specie de gli amanti, deuè negare, che siano duo, perche sono più le specie dell'amore. Secondo i Platonici le troua tre, e cinque: ma tre, alle quali si riducono tutti gli amori, come pur anco con l'Autore s'è di sopra visto. Il medesimo si scrue fra' Peripatetici; che tre sono i generi d'amore. Adunque anco tre saranno le specie de gli amanti, e non quattro, come dice la Conclusionè. Che se egli s'allargatanto, che non lascia fuori alcuna sorte d'amore; e si estenda anco alla Simpathia, cioè all'amor naturale: quattro saranno ben le specie de gli amanti, e non due, ò tre. altrà esposizione non mi soccorre che questa.

CON=

L'ira esser condimento di Amore.

DISCORSO TRIGESIMOSETTIMO.



Crine Aristotele nel settimo libro della Republ. che l'ira, quale fra gli amicissimi, e consanguinei nasce, è grauissima, & immortale. Ma nel primo della Rethorica, dice, che gli amici si placano facilmente, e ritornano nella pristina amicitia. Indi però il Maggioraggio adduce quel detto, che Amicus haud diu seruat iracundiam. Da queste due sentenze cauo la Conclusiones; & anco l'opposto di essa. Comincio dall'opposto. Se fra gli amici le dissensioni sono graui, e difficili da placarsi; io non veggio come l'ira, e lo sdegno sieno atti a condire amore. L'ira è appetito di vendetta; questo appetito in gran parte è vicino all'odio: il quale, se bene non è l'opposto all'amore, come s'è visto di sopra per sentenza dell'Autore, è nondimeno seguace in modo, che doue egli è, iui non può esser amore. E poi chi potrà mai dire, che colui ami tale, in cui desidera vendicarsi: Il condimento che si fa ad alcuna cosa, rende quella più soaua. La vendetta che partorisce l'ira, non è soaua, non è dolce, se non in senso diuerso: che sò bene. Homero hauer confessato l'ira esser più del mele dolce. e rendendo la ragione i Peripatetici dicono, per la speranza di punire, e di vendetta: di maniera che questa dolcezza non è rispetto all'amore; ma per auentura più tosto rispetto all'odio. Ma dall'altra banda dal detto di Aristot. nella Rethorica si può cauare il contrario; imperoche l'ira fra gli amici li prima dell'amiche uole conuersatione: ma placata essa ira, succede alla priuatione

DISCORSO

tione dolcezza, e soauità grandissima. Nondimeno per ancora non apparisce, come si verificbi la Conclusione. Potrebbon si dire assai cose contra di essa, rinoltando, & adducendo infinite sentenze d'huomini dotti intorno all'ira: ma io verrò alla breuità, e dirò il mio parere in poche parole intorno a questa Conclusione. Dirò, che l'ira nasce da cagion leggiera; e da cagion potente. Quando nasce da cagion leggiera, giudico io che sia condimento d'amore; ma nata da cagion gagliarda, e potente, non sia condimento, ma distruzione di amore. Auertirò anco, che questa Conclusione non hà luogo. se non nell'ira, che fra gli amanti nasce; onde nascono le molte querele, che da varie passioni, e mali affetti nascono. E dico Amanti; nò Amici: perchè nella vera amicitia non hanno luogo le querele, che sono cagionate, e cagione d'ira leggiera, e sdegno. Non voglio tacere le cagioni dell'ira in poche parole. Tre sono le principali; Potestà, Eccellenza, e Difetto. Queste due ultime fanno poco a proposito: ma si ben la prima, che si diuide in tre; cioè in Dispetto, Epireasmo, così detto da Greci, e Ingiuria. La prima consiste nella dimenticatione, nel raccontare cose tristabili, e nella contentezza de' mali. La seconda detta Epireasmo, significa impedimento del proposito fatto. La terza produce oscurità di eccellenza. Hor queste tre cagioni possono esser potenti, e tali; che a fatto distruggano l'amore per mezzo dello sdegno immortale, se auuicne che realmente eccitino in altrui l'ira giusta: ma possono esser leggiera, se solo ò per ischerzo; ò per imaginatione siano cagione d'ira. Sono cagione potentissima, e speciale, e non condimento d'amore, quando realmente sono essercitate dall'vno verso l'altro; nè si placano facilmente gli amici, e parenti offesi per sì fatte cagioni. e così si verifica il detto di Aristotele nel settimo della Republ. non così fra gli amanti, che spesso

le essercitano per ischerzo, e per imaginatione; che ò se le fingono, ò per ischerzo vengono essercitate. E quindi nasce, che come dice Menandro il Greco:

Ira amantium paruum durat tempus.

Anzi io direi nè più nè meno di quello, che dice il mio Eccellentissimo Francesco Piccolomini nel settimo grado della sua Morale cap. 21. oue esponendo in suo proposito quel detto di Terenzio nell' Andria; che

Amantium iræ sunt Amoris redintegratio.

dice egli, che specialmente questa sentenza ha luogo nell' amor lasciuo, che ricerca solo il diletto sensitiuo, nel quale amore hanno luogo diuerse occasioni di querele, e d'ire. Le quali querele mi paiono tutte raccolte eccellentemente dall' Autore in quella stanza:

Teneri sdegni, placide, e tranquille
Repulse, cari vezzi, liete paci,
Sorrisi, parolette, e molli stille
Di pianti, e sospir tronchi, e mille baci.

Perche se bene i vezzi, e i baci, non paiono hauer luogo fra le querele, co' sorrisi, con le parolette, e paci liete; hanno però luogo, quando sono negate, ò per ischerzo, ò per incommodo, ò per altra occasione, e generano nell' amante (dico nell' amante, perche sempre l' amante, come amante, ricerca) sdegni leggieri; quali sono cagione di priuatione di quel diletto, che ha tal amor per fine. del quale era priuo il Petrarca, quando scrisse la bella Canzone:

S'io l' di si mai, ch'io venga in odio à quella.

Ma si rinuoua via maggiore, quando si ritorna allo stato di prima; et all' hora sono tutte le cose dolci, come dice il Petrarca:

Dolce ire, dolci sdegni, e dolci paci,
Dolce mal, dolce affanno, e dolce peso.

DISCORSO

*E quello che segue. Et in questo giudico che s'intenda la Cōclu-
sione. Lascio stare per hora la gelosia; sì perche altroue se ne par-
la; sì anco perche può essere cagion leggiera, e non leggiera, se-
condo il suo fondamento, come vedrassi a suo luogo in proposito.*

CONCLVS. TRIGESIMAOTTAVA.

Ciascunō amante in ogni suo stato esser adi-
rato con l'amata; nè darli amore senza ira.

DISCORSO TRIGESIMOOTTAVO.



*Valunque cosa è composta di materia, e
di forma, fa di mestiero, che sempre ri-
tenga la natura mista di vna, e dell'al-
tra. Dirò per essempio. L'huomo è com-
posto di materia, e di forma; come di
anima, e di corpo: però ritiene la natu-
ra d'amendue. Rispetto all'anima non
è dubbio, che egli in ogni tempo è immortale; ma secondo la
materia in ogni tempo è mortale, e corrottile. Non parlo co-
me Teologo Christiano, che non voglio disputare, se la resurre-
tione sia naturale, ò miracolosa; e non son obligato a crederla
per ragione dimostratiua, ma per fede indubitata tolta dalla
autorità della stessa Verità: ma stò nella scuola de' Filosofi.
E perche fra Peripatetici anco di ciò nasce qualche scropolo;
Vengo ad habitare per adesso nell'Academia, Et anco nel Li-
ceo, se meco vogliono parlare i più intendenti. Hora dunque
secondo il corpo, in ogni stato è mortale, e corrottile, rispetto
alla priuatione, la quale in ogni stato è annessa con la materia;
e per l'appetito eterno di nuoue forme, inserto naturalmente
nella materia. Ma secondo la forma è egli immortale, come
testifica*

testifica Platone nel Phedone, & altroue: & Aristotele in molti luoghi male intesi da gli Alessandrei, co' quali per hora non parlo nel Liceo. Dunque percioche l'huomo è composto di materia, e di forma, ritiene in se in ogni stato diuersità di natura. Hora così Amore per esser nato di materia, e di forma, come di copia, e d'inopia, ritenirà diuersità di natura, come ben dice anco l'vno, e l'altro il Diotima Platonico. Ma per hora tre qualità ha Amore rispetto alla materia: l'vna, ch'egli è arido; l'altra, che egli è squalido; la terza, sempre pouero. Queste tre qualità sono sempre in amore per le ragioni dette, & esposte con graui diligenza dal Ficino nel Conuiuio. E Amore squalido, & arido, anzi macilento, perche la priuatione, la quale nò mai si discompagna, genera gli huomini melanconici, & colerici, per le cagioni, che racconta il Ficino, che io non voglio trasciuere al presente, perche chi è dotto intende. La malenconia non è dubbio, che genera l'humor colerico; bêche vi fanno differenza alcuni. Ma diciamo, che per cagione della priuatione, dico del fine amoroso, eccita intensissima cogitatione nell'amante intorno all'amata, che impedisce la digestione, e secondo le varie nature ne succede, ò quella che chiamano Bilis semplicemente, ò Atra bilis; le quali pure generano humor colerico. e questo è cagion d'ira, la quale tanto è continua, quanto è continua la cagione. Ma egli è ben vero, che io non considero l'ira assolutamente; nè penso io, che l'Autore intenda dell'ira assolutamente. Trouo io appresso di Aristotele nel suo libretto delle virtù; che l'ira è di tre sorti, ò per dir meglio, l'ira ha tre spetie. L'vna si chiama Inflammatione per isdegno, che col vocabolo Ciceroniano è chiamata Excandescencia, presa da Apuleio per l'appetito irascibile. La seconda spetie è detta Sentia, cioè crudeltà. La terza, Sciocchezza, e pazzia. Da queste tre spetie giudico

io due sole seruan in proposito. La prima, e l'ultima, peroche nasce la prima da questo, che Propter matris naturam semper egenus, come dice Platone; a cui l'espositione del Ficino è accomodatissima. Sanè (dice) cum prima origo amoris ab indigentia fuerit, Et quod naturale est penitus extirpari non possit, semper egenus, semper sitibundus est Amor: quandiu enim deest ad consequendum aliquid, flagrat æstus amoris. Generato da cattini humori, d' pur aiutato, di maniera che sempre è sitibondo l'amante dell'amata, e per la priuatione, la quale almeno in parte non mai si distacca, non potendo conseguire il suo intento, Flagrat æstus amoris, cioè s'infiamma d'ira, la quale non è se non tale, quale Cicerone la descriue, che sia Modo nascens, modo desistens. E questa è vna via, che per nascere da cagion leggiera, è condimento d'amore. Perche sì come dopo il condimento posto sopra la viuanda, riesce la viuanda più soaue; così dopo l'infiammatione si fa l'amor più dolce; perche (dirò per effempio) desidera l'amante salutar l'amata; alcun caso se gli attrauersa, che non può vederla. Ecco la priuatione del suo desiderio in campo. Succede il pensiero, che la colpa sia dell'amata, che non habbia usato diligenza, quale ha esso amante usata; e generasi questa ira. così s'egli dà colpa ad altra cosa, perche nasca tristitia, alla tristitia succede lo sdegno: il che si esperimenta ne gl'infermi, che radi sono pazienti. Ma succedendo poi l'emenda falsi più l'amor soaue, come più dolce falsi la sanità all'infermo. del che ne dà segno colui, che non sa quale sia l'infirmità. Fa anco a proposito la terza spetie, per l'aurea sententza di quel leggiadro Poeta, quando dice:

Chi mette il piè sù l'amorosa pania,
Cerchi ritrarlo, e non v' inueschil'ale,
Che non è in somm' Amor se non infania
A giudicio de' faui vniuersale.

E

E se ben, come Orlando, ogn'un non finanzia,
 Suo furor mostra a qualche altro segnale.
 E qual è di pazzia segno più espresso,
 Che per amar altrui perder se stesso?

È questo è quello, che dice Platone, ch'egli è senza domicilio. E egregiamente espone il Ficino, che il pensiero dell'amante, e l'anima, e lo spirito esce di esso per entrare nell'amata: onde dice, che la prima uscita è insania, e inquietudine. Ma l'ira che è crudeltà, non giudico io hauer luogo in amore, per esser più tosto distruggitrice di amore, che conditrice. Adunque in ogni suo stato è adirato con l'amata; cioè, L'amante per ogni tempo essendo hora d'una cosa, hora d'un'altra priuo per cagione dell'amata nella sua mente, e pensiero, almeno è d'ira infiammato, che tosto si diparte, e tosto torna. al che credo hauesse l'occhio un Poeta, il cui nome non sò, il quale interrogando Amore in questo modo:

Offendetli la morte, ò la vecchiezza?

Introduce Amore, che risponde:

No, ch'io rinasco mille volte il giotno.

E non è dubbio, che s'egli rinasce, anco muore; e se muore, muore per quella inflammatione; ma rinasce poi per la sua subita partita. Ouero dirò, che l'amante non sia senza ira; e l'amore, stando pure in questo significato dell'ira, per quello, che scrive Xenofonte, che amore sia un affetto più seruento, e infiammato. d'ogni fuoco, e fiamma. Perche abbruccia il fuoco le cose vicine: ma Amore abbruccia anco le lontane, il quale eccelsissimo calore, per le varie priuationi, che nell'amante troua, si trasmuta nell'ira già detta. Ma dell'insania parlando, dirò che l'amante sia sempre adirato con l'amata per esser l'amore l'istessa insania, come dice il Ficino, e Propertio. ò pure per lo perdimento di se stesso, figurato da quello, che dice il Diotima Platónico, che amore sia senza domicilio; che esponendolo

nendolo il Ficino, attribuisce al pensiero, e cogitatione dell' amante, che lo lascia, e tutto si diffonde nell'amata: la qual alienatione chiama egli Insania. Non è anco fuori di proposito quello, che dice pur l'istesso Diotima, che camina Amore Nudis pedibus: perche rendendo la ragione il Ficino dice; Quoniam amator adeo in rebus amatoriis occupatus est, ut in ceteris vita officiis tam priuatis, quam publicis, non cautus quidem, ut decet, incedat; sed absque vlla discriminum prouidentia temerarius quocunque incedat. Il che apparisce esser insania, e l'insania è spetie d'ira, dice Aristotele. Quel dire anco, che Amore Humilis sit, ouero Humi volans, serue benissimo: che perciò disse Platone questo, peroche, Vidit saepenumero sine sensu viuere amantes: come pure scriue il Ficino. Apparisce dunque, come si può intendere.

CONCLVS. TRIGESIMANONA.

Nessuno sdegno esser giusto nell'amante.

DISCORSO TRIGESIMONONO.



Er isdegno, non penetra, che intentione possa hauere l'Autore: se egli intenda l'istesso, che l'ira; ò pure l'indignatione, intesa per la Dea Nemese. Se egli intenda questa, per ben che io vegga qualche sorte di difficoltà, dirò quanto ne sento: che propriamente parlando, il supposto è falso. Conciosia che per quanto si caua da Aristotele, stassi l'indignatione fra la maleuolentia, & l'inuidia; & non è altro, che vn'affetto, che partorisce dolore, perche le cose vadano prospere a gl'indegni. Se perauentura non si viene a questa

consideratione, che l'amante presupponga fra se stesso d'esser il più meriteuole appresso l'amata, misurando solo se stesso con se stesso, e gli altri tutti reputi indegni dell'amata sua; & a questo succeda la gelosia, che dimostra Plutarco non si staccare mai da amore: la qual gelosia poi faccia vedere più di quello, che è vero, e ne nasca sdegno, il quale poi sia ingiusto per esser fondato sopra falsa opinione. O dirò, che si sdegni l'amante per inuidie, che nascano per cagione dell'inopia a se, e della copia ad altri, come a' famigliari di casa dell'amata; quali reputa indegni, e se stesso degno. Ma sì fatto sdegno è ingiusto; però che s'opponne alla necessità, e alla giustizia. Ma credo che meglio sia pigliare in questo luogo per isdegno ogni mal affetto, che nasca nell'amate per cagione dell'inopia, o di fauore, o di presenza, o di gratia, o d'altra cosa, che li può indurre affetto contrario, e piaceuole, che volgarmente chiameremo, colera. E non senza ragione dirò questo; perciocché fra' colerici specialmente sono posti gli amanti, così da Platone, come da Aristotele: perche ogni poco di occasione, che lor si porga, si turbano, e si sdegnano. Dunque anco potremo dire, che il supposto della Conclusione venga ad esser dichiarato dal Discorso antecedente; ma la Conclusione da quanto s'è detto all'hora, quando fù discorso, che l'amore dell'amata sia gratia, non gratitudine. Dunque pigliando lo sdegno per affetto, che nasce da dispiacere, e dolore, & è spetie d'ira, e nel modo; che s'è detto; facil cosa è anco dimostrare così il supposto, come la Conclusione; cioè il predicato predicarsi del soggetto supposto. Ritene l'amore sempre l'istessa natura, come s'è detto, e dimostrato; onde per cagione della natura che paterna ritiene, sempre ministra copia all'amante, e felicità; ma per la materna, non mai lo lascia senza alcuna priuatione, che gli è cagione di dolore, dal quale nasce questo sdegno.

sdegno. Non lo sdegno, che propriamente è la Dea Nemese, Per quam dolemus rebus secundis eorum, qui indigni sunt: come scriuono i Peripatetici. Ma lo sdegno, cui potremo dare questa diffinitione, che sia Affettione cattiuu, p la quale si dogliamo degli proprii incomodi; & in proposito dell'amante, che sia Affettione, p la quale si duole p le varie priuationi, ò della cosa amata, ò della presenza, ò della gratia, ò di simil cosa: le quali cose, ò priuationi accompagnano sempre l'amante; perche amore sempre ritiene la natura materna: di maniera che sempre l'amante è priuo di alcuna cosa intorno all'amata. Può ben essere anco, che molte ne finga l'imaginatiua, la quale poi infonde all'appetito irascibile il doloroso oggetto, atto a suscitare quella excaudescencia, che di sopra fu detta, la quale è ingiusta, per nò esser raffrenata: che se pure non finge l'imaginatiua, ma realmente la real priuatione eccita pur l'appetito irascibile, nondimeno è ingiusta. E come ciò sia vero, veggiamo prima vn supposto, che per ogni tempo è priuo l'amante di alcuna cosa intorno alla amata. Non è dubbio, che sempre l'amante appetisce. L'appetito nasce da indigentia: l'indigentia da priuatione: adunque in ogni amante è priuatione. E questo è il Discorso di Plotino nel quinto libro della terza Eneade capitolo vltimo. Veduto questo supposto facil sia à vedere, come il predicato si predichi del soggetto; supposto però di nuouo, che dalla priuatione ne nasca lo sdegno nell'amante. Scriuono i Peripatetici, che la giustitia sia vna moderatione dell'appetito irascibile. Congiungiamo questo con quello. Dall'appetito irascibile nasce lo sdegno; se si modera, non nasce. Ciò che si modera è giusto; ciò che non si modera, non è giusto. Dunque per essere lo sdegno affetto, che nasce dall'appetito irascibile immoderato, non è giusto. Nasce ben anco lo sdegno dell'appetito moderato, il quale è giusto,

sto, ma di cose graui; e non ne gli amanti, i quali di cose leg-
giere si sdegnano, e nello sdegnarsi non moderano l'appetito
irascibile. ilperche adunque ogni sdegno dell'amante è ingiu-
sto; & apparisce la Conclusione.

CONCLVS. QVADRAGESIMA.

Lo sdegno per se stesso esser debole auuersario
di Amore; nè poter contra Amore, se non
con le forze d'Amore.

DISCORSO QVADRAGESIMO.



Qualunque cosa naturalmente è distrut-
ta, dal suo contrario è distrutta: perche
si come ciò, che si genera, si genera dal
suo contrario; così ciò, che si corrompe, si
corrompe dal suo contrario. Hora lo sde-
gno non è altrimenti contrario ad amo-
re: imperoche argomentando dal mag-
giore al minore, ciò benissimo apparisce. Se l'odio non è cōtrario
ad amore, meno sarà lo sdegno, per essere minor affetto, dell'o-
dio. E vale l'argomento; peroche lo sdegno, e l'odio variano
solo secondo il più, & il meno, ò nella breuità, e lunghezza.
Che l'odio è ira inueterata secondo Cicerone, & molti altri;
ma lo sdegno ira breue, che si può chiamare Excandescencia.
Nō parlo hora dello sdegno preso per l'inuidenza, ò indignatio-
ne; imperoche non penso che a questo habbia l'occhio l'Autore.
Nè parlo dell'altra specie, che si chiama infamia; perche se bene
Aristotele la mette per ispecie d'ira, s'ho da dire il vero mio pa-
rere, mi pare più tosto effetto dello sdegno, e della indignatione,
che specie vguale, e distinta. Che non per altro Orando venne

Z in

D I S C O R S O

*in furor, e matto per amore, come descriue quel leggiadriſſimo Poeta, ſe non per l'indignatione, e per lo ſdegno, che gli venne sì per la priuatione della coſa amata, come ancora per la poſſeſſione immeriteuole di Medoro: perche, come ho detto di ſopra l'indignatione è effetto, per lo quale ſi dogliamo del bene d'immeriteuoli. Succeſſe ben anco per auentura l'inuidia, che talhora non laſcia mirar ſe ſteſſo, e i meriti ſuoi, & gli altri con occhio diritto. Ma baſta, che principalmente dallo ſdegno, & indignatione naſce l'Inſania, & furore. Hor, per tornare a propoſito, lo ſdegno non è auuerſario d'amore, perche non gli è contrario, ſe non per accidente. E queſto può, per mio giuditio, ſcioglicre, quanti dubbii poſſono naſcere in contrario. il perche ſe egli non è contrario, nulla può fare contra di amore. il che giudico eſſer vero; ma per accidente: che ſe bene s'offeriſcono infiniti eſſempi di quelli, che amarono, indi per iſdegno conuerſo tutto l'amore in odio, odiarono; io direi quello, che dice il Dottiſſimo Francesco Piccolomini ſopra il detto di Terentio, che *Amātium ira amoris redintegratio eſt*. Dice egli, ch'egli è vero dell'ira nata per cagion leggiera: che ſ'ella naſce da cagione non leggiera, ma potente, non è altrimenti vera, ma diſtrugge l'amore; perche tal ira ſi conuerte in odio, il quale ſe bene non diſtrugge amore, per non eſſerli contrario, ſucce de nondimeno; e doue riſiede, niun altro affetto amoroſo li può ſtare; parlando nella ſteſſa ſpecie: perche vna coſa ſteſſa, ſecondo tale, non ſi può amare, & odiare. Ma fra gli amanti non naſcono grandi ire: che ſe naſcono, ſonò atte a diſtruggere amore nel modo, che ho detto; e dirò meglio, e più chiaro. Lo ſdegno da altro non naſce nell'amante, che da alcuna priuatione. La priuatione d'altro non priua, che di ſperanza. e quanto è più, e meno la priuatione, più, e meno è tolta la ſperanza. Nacque lo ſdegno di Orlando*

Orlando per la priuatione della speranza del godimento di Angelica; perche successe poi anco la gelosia, della quale si parla altroue. La speranza veramente è quella, che dà forza ad amore: onde posta la speranza nell'amante, conseruasi l'amore; tolta la speranza, perisce amore. E questo è quello, che disse Seneca.

Quem si fouere, atque alere desistas, cadit,
Breuiq; vires perdit extinctus suas.

Hora lo sdegno mediante la sua cagione toglie la speranza: però più, e meno, secondo che è la priuatione. La speranza è la forza d'amore: però se lo sdegno può cosa alcuna, la può contra la forza, perche l'accresce, e diminuisce secondo la priuatione, che occorre. Non dice però la Conclusione, che tanto possa, che distrugga l'amore: ma si può veramente dire che tolto il nutrimento d'amore, auenga che resti la nutrice, come la giouanezza, come dice vn Poeta nostro, egli è forza che si toglia l'amore; e tolto in parte in parte anche si toglia amore. L'esempio possiamo vederlo nelle cose viuenti. Dato il nutrimento a bastanza alla cosa viuente, che non sia superfluo, benchè la natura l'abborrisce, dura la cosa viuente, e fa le sue operationi a' tempi debiti senza errar d'vn punto. Leuatoglielo in parte, non è cosa dureuole, & operatrice a punto. Leuatolo a fatto, a fatto perisce. Così d'amore si può dire. Lasciagli la speranza, dura egli, & opera. Leuagliene parte, suanisce, e più lento s'adopera. Leuagliela tutta, a fatto

Breuiq; vires perdit extinctus suas.

Adunque lo sdegno se può, può contra le forze d'amore. Non resto di auertire, che l'Autore non dice assolutamente, che lo sdegno non sia auuersario d'Amore, ma debole auuersario d'amore. perche debole è colui, che non può superare il suo auuersario. così è lo sdegno dell'amante, se però egli non nasce da causa d'importanza, e da priuatione di ogni sorte di speranza.

D I S C O R S O

Di maniera che non giudico io, che l'Autore quando dice, Se nõ con le forze di Amore, voglia dire, che lo sdegno possa contra Amore, seruendosi delle forze di amore per istromento; che malageuolmente parmi si potesse sostenere, e dichiarare. Però penso io, che voglia dire, esser debole auuersario d'amore, nè poter contro di lui principalmente; ma si bene contra le sue forze. e così l'intendo; rimettendomi però à miglior giuditio.

CONCLVS. QVADRAGESIMAPRIMA.

Non darsi dolore in amore, in cui non sia più il dolce, che l'amaro.

DISCORSO QVADRAGESIMOPRIMO.



Alle molte cose, che ho detto, giudico esser notissimo il supposto; che in amore si conceda dolore, rispetto alla natura materna. ma resterà anco chiaro da quanto dirò. Mentre in proposito si parla del dolore, non si deue hauer l'occhio a quelle sorti di dolore, che considerano Galeno, Auicena, Auerroe, e gli altri medici, del corpo, che alcuni chiamano trista sensatione, altri diuisione del continuo; assegnando più la cagione del dolor corporeo, che la diffinitione; altri mala complessione. Ma si deue hauer l'occhio a quel dolore, che per auentura più propriamente si chiama tristezza; e non si riceue nel corpo, se non per accidente; e ridonda ben nel corpo, ma non è corporeo, ma più graue del corporeo, come che egli sia dell'animo, che è più graue di quello del corpo: come ben fra gli altri scriue il Ficino, & è per turbation di animo: ben che non voglio disputare, come sia perturbatione, sì come dice
Aspasio,

Assaisio, ò come altri dicono. Hà questo dolore per contrario il diletto: e l'vno, e l'altro ha da fare intorno all'appetito. il quale se bene di continuo ha risguardo alla priuatione: nondimeno riccue egli diletto, e piacere, quando ha presente l'oggetto diletteuole; dolore, e tristezza, quando n'è priuo. Mentre ama l'amante, il suo amore è nodrito dalla speranza in ogni occasione di priuatione: peroche remossa la priuatione dell'oggetto amoroso, si toglie ogni speranza; che come s'è detto, non è la speranza necessaria per conseruatione dell'amore. Ma auenga che l'amante nelle priuationi, che gli accadono, resti con isperanza; non per questo egli resta d'attristarsi: perche non è sì potente la speranza, che possa ministrare tutto il diletto, che ministra la presenza di esso oggetto in effetto, & in atto. Dunque presente la priuatione, è presente la speranza, la quale scema il dolore, e lo mescola col dolore. Dunque non si dà dolore nell'amate in sommo grado, & immisto. che se mi verrà argomentato col dolore di Orlando, Che per dolor venne in furore, e matto; e di altri, che per dolore si diedero morte: io dirò, che la priuatione dell'oggetto amoroso non era accompagnata da speranza; che se fosse stata accompagnata da speranza, non sarebbono occorsi tali casi. però ben si dice, che non vanno male se non i disperati. Ma si presuppone, che l'amante nelle priuationi sue si conserui amante: che se si conserua, si conserua per mezzo della speranza, la quale, come ho detto, rende il dolore mescolato col diletto ministrato dalla speranza: ma la presenza dell'oggetto apporta poi diletto immisto di dolore. però fatta la comparatione fra il dolore, e il diletto, dirò che senta l'amante maggior diletto, che dolore: che'l diletto è immisto; il dolore misto col diletto ministrato dalla speranza. Questa può essere vn'esposizione per mio giuditio della Conclusione: nondimeno può essere, che
l'Autore

DISCORSO

L'Autore perauentura habbia hauuto l'occhio ad altro intendimento di essa, come che volesse far comparatione, se nella priuatione maggior è il dolore da essa cagionato, o il diletto ministrato dalla speranza: e voglia cōcludere che sia maggiore il diletto; perauentura fondandosi in questo, che quella cosa è di maggior valore, che è penetratiua, e diffusiua di se stessa. & in somma di maggior valore sia la forma, che la priuatione: perche l'vna, solo rimuoue, l'altra, rimuoue, e pone. La priuatione solo rimuoue la forma: che se introduce nuoua forma, ciò fa per accidente. ma la forma rimuoue la priuatione; perche si suol dire, che vn contrario caccia vn altro: e pone, cioè se stessa. La priuatione, che apporta all'amante dolore, solo rimuoue l'oggetto di lettcuole: ma la speranza per mezzo dell'imaginatione lo ripone, e rimuoue la priuatione; tanto più che la speranza sempre si piglia in buona parte, come che sia aspetto di futuro bene. il bene è diffusiua in vn tratto di se stesso: nel suo diffonderfi rimuoue i contrarij, oue giunge, contraria è ogni priuatione, per esser ogni priuatione contraria, perche è cattiuu. Dunque, perche maggior forza è quella della speranza, che quella della priuatione, dirò che maggior è il diletto nell'amore, che il dispiacere, e conseguentemente maggior il dolce, dell'amaro. Ma in contrario mi s'offerisce il Petrarca, huomo non solo per dottrina, ma anco per lunga esperienza amorosa degno di autorità, il quale nel primo Trionfo d'Amore dimostra l'opposto, in quei suoi versi specialmente.

Vinto dal sonno vidi una gran luce,
E dentro assai dolor con breue gioco.

Chi ha prattica, e buon intendimento conosce, che il Petrarca per quella luce intende Amore: Adunque in amore, dice egli, dassi assai dolore con breue gioco. Ma a questo dubbio risponde
Marfilio

Marsilio Ficino, mentre che egli dice, che l'amor lasciuo è quello, che di continuo tiene l'amante in pena, e poco diletto: impero che il diletto, il quale si caua dall'amor lasciuo, non è dubbio, che si sente mediãte l'attion corporea; la quale attione per la contrarietà della passione conuiene esser breuissima; e per conseguenza il gioco, e il diletto, che da essa promiène. oltre che l'amante la sciua non può sentir diletto se non con l'oggetto presente: pero che, come ho detto, solo col senso sente il diletto. e voglio intendere del tatto, il qual sentimento non giudica se non con la presenza dell'oggetto. Non presente l'oggetto, sempre appetisce: appetendo sempre, è priuo di diletto; se l'appetibile non si congiunge all'appetente per mezzo di congiuntion corporea. E poi è gran dolor con breue gioco; peroche il dolore è reale, ma il diletto è in ombra.

CONCLVS. QVADRAGESIMASECONDA.

Ogni cosa esser temuta da gli amanti, e quelle medicine ancora, che più sono da loro desiderate.

DISCORSO QVADRAGESIMOSECONDO.



Vesta Conclusionè pare che più tosto ricerchi la cagione, che la proua: imperoche ne gli amanti,

Questo temer d'antiche proue è nato.

Se noi si riuoltiamo alla commune opinione, la quale afferma ogni amante esser geloso; diremo che la gelosia è di sì fatto timore. Ma il Dottissimo Sig. Alessandro Piccolomini s'opponne à questa commune opinione con vn tal argomento; che se ciò fosse; l'amore sarebbe sempre accompagnato da gelosia: ma que-
sto

D I S C O R S O

Sto è falso; perche il mantcnimento di amore è la speranza; la gelosia distrugge la speranza, adunque la gelosia non istà col vero amore. Il Petrarca in più d'un luogo parimente s'opponc, dimostrando, che se ben' egli stesso temeva, come quando diceva.

Amor, che incende il cor d'ardente zelo,
Di gelata paura il tien costretto.
E qual sia più, fa dubbio a l'intelletto,
La speranza, o'l timor, la fiamma, o'l gelo.

Non era però il suo timore per cagione di gelosia. Pure diremo ad esso, che la commune opinione voglia inferire, che ogni amante sia geloso, cioè sospettoso; perche desidera sempre l'amante; ma co i desiri sospetta. così per questo dice il Petrarca:

Tremo al più caldo, ardo al più freddo cielo,
Sempre pien di paura, e di sospetto.

Quasi dicesse, che in mezzo del sospetto, significato per lo freddo cielo; lo faceva ardente il desiderio: ma nel desiderio, significa to per lo più caldo, tremava di sospetto, o lo faceva tremare il sospetto. Hora i sospetti nascono ben nelle emulationi, che si possono chiamare gelosia; e la gelosia genera paura, e timore. Quindi non senza giuditio è chiamata sorella della morte da un leggiadro Poeta, come cosa terribile; e delle cose terribili temiamo, come dice Aristotele, parlando del timore nel secondo della Rethorica. Ma lascio la gelosia; peroche non tutti gli amanti sono presi da vera gelosia: ma sono ben tutti sospettosi. E questo perauentura è significato da Platone, quando raccontando le qualità materne d'amore, dice, che egli Sub diuo dormit: benchè paia, che non quadri così in proposito l'esposizione del Ficino. Ma per quell'Ogni cosa, che cosa può intendere l'Autore? Giudico io, che egli intenda tutte le cose, che possano indurre alcuna sorte di sospetto, che l'amata superi l'amante. Nè in questo caso son fuori di ragione; imperoche veggio io l'Autore

tore esser dottissimo; e penso, che habbia benissimo hauuto l'occhio a Platone nel Phedro; oue dimostra di che cosa tema l'amante. Ma non è così chiaro ciò che intenda per le cose più desiderate. Dimostrando Platone nel Phedro l'auidità, e desiderio dell'amante, dimostra che egli sia dell'amata: e lo dimostra con testimonio d'un Dotto; onde egli volta in auidità, e in fame grandissima quel desiderio, dicendo:

Ut Lupus ipse agnum, puerum sic ardet amator.
cioè, *puerum amatum*. & è parlar vniuersale, e lo fanno quelli, che hanno pratica nel Phedro. Ma s'egli è così, che l'amante desidera l'amata, secondo Platone più d'ogn'altra cosa; e secondo l'Autore l'amante più tema la cosa, che più desidera: concludiamo, che l'amante tema più l'amata di ogni altra cosa. Diciamo dunque, che per quelle cose, che più l'amante desidera, intenda l'amata, e per ogni cosa, tutte le cose, che possono impedire il fine di sì fatto desiderio. E perche in ogni tempo & occasione l'amante è sospettoso, & il sospettoso è timido, e tutte le cose finge a se nocive; teme d'ogni cosa. Ma temendo l'amante l'amata, con che ragion la teme? Aristotele nel secondo della Rethorica racconta molti, di quali sono temuti: ma non racconta cosa, che a mio giudicio più sia a proposito, che parlando di quelli, che sono maggiori, i quali sono temuti per riuerenza da' minori. il perche diremo forse, che l'amante tema l'amata per riuerenza, per riuerenza dell'amante verso l'amata, per maggioranza dell'uno, e minoranza dell'altra: se si voltiamo a quanto dice Platone nel Phedro, *Neque praestantiorum (dice) neque parem amator amatum sponte vnquam patietur esse; inferiorum autem, indigentiorumque quò ad poterit semper efficit: patre che sia contrario*. Ma congiungiamo Aristotele con Platone, e diciamo: Teme l'amante l'amata, cioè teme che non lo su-

DISCORSO

peri. in che: in tutte le cose, che racconta Platone nel Phedro, le quali sono di due sorti: l'una serue meglio per quello che dice l'Autore, Tutte le cose; l'altra in proposito. E dirò breuemente la sentenza di Platone prima in proposito, e soggiungerò la cagione. Resta priuo (dice egli) l'amante di ogni diletto, di ogni piacere, e contento, se non supra l'amata in ogni sorte di eccellenza (interna, però vuol intender Platone) come di gratia, di sapienza, e di prudenza, & in somma di tutte quelle doti, che la possono rendere più eccellente dell'amante. Però dice poi: Inuideat necesse est amator amato, atque eum ab omni consuetudine, studioq; unde vir excellens euadere possit, amans, vehementer officiat. E certo non veggio, come quell'Inuideat, non possa dir Timeat, per le parole, che egli più a basso dice, narrando il principale, di che egli tema; e molto più dimostrando il timore dall'effetto, che può nascere, se fosse l'amato più dell'amante eccellente; il qual effetto è cagione di timore nell'amante. Dice dunque Platone: Maxime tamen ex priuatione illius obest, quod prudentissimum efficiat. Prudentissimum autem diuina facit philosophia, cioè la contemplatione d'altro amore, che di mortale, e terreno; ma diuino. A qua amator procul abducere amatum compellitur. Et soggiunge la cagione del timore, dicendo: Metuens ne ab eo, si fiat sapientior, contemnatur. E si può giungere per quanto s'è detto con Platone, Teme di non essere sprezzato, se l'amata si conosca più eccellente. E questo giudico io poter essere quello, dal che si possa cauare il senso di quell'ultime parole della Conclusione: ma le prime penso habbiano fondamento da quelle parole, che dice Platone pur nel Phedro più a basso: Atqui (dice) hoc in omnibus amator praesertim est manifestum, quod amicissima, carissimq; & diuinissima possessione orbem fieri amatū desiderat: cioè,

ciòè, priuari parentibus, necessariis, & amicis. E di altre cose si fatte, che pur iui si scuoprono, che non voglio mettere sotto sopra quel Dialogo. Ma perche cagione l'amante è affetto di sì fatto appetito: ecco la cagione (soggiùge Platone) Existimans eos dulcissimè ipsius cum amato consuetudini impedimento fore. Ecco il timore dell'amante, ecco tutte le cose temute. Adunque apparisce, come di tutte le cose tema l'amante. alche allude Ouidio nel settimo delle Metamorfofi, dicendo:

Sed cuncta timemus amantes.

Non tacerò vn'altra sorte di timore in proposito di quelle cose, che più sono dall'amante desiderate. Desidera l'amante di superare l'amata nell'amore per l'incertitudine di esso amore. E conseguentemente dubita, e teme non esser superato ne gli habiti virtuosì, come s'è visto di sopra, secondo Platone.

CONCLVS. QVADRAGESIMATERTIA.

Nessun'amante hauer compassione de'mali dell'amata, e la compassione dell'amata verso l'amante non esser segno di reciproco amore, ma più tosto del suo contrario.

DISCORSO QVADRAGESIMOTERTIO.



Lle cose, che di sopra furono dette per sentenza di Platone nel Phedro, s'aggiunge anco parte di questa Conclusione per sua sentenza; impercioche da quanto s'è detto così conclude Platone nel Phedro: Quamobrem necesse est amatorem, tanquam inuidum, amati prosperitate dolere, aduersitate gaudere. La causa di ciò è di

D I S C O R S O

sopra addotta. S'egli dunque (dico l'amante) gode delle auuersità dell'amata, non è dubbio, che egli non le ha compassione. Di maniera, che chiaramente apparisce doue habbia fondamēto la prima parte della Conclusione. Ma non voglio tacere di nuouo la cagione, la quale pur cauo da Platone in molti luoghi, che l'amante gode dell'auuersità dell'amata: imperochè con le auuersità l'amata viene ad hauer bisogno, e necessità di soccorso per disciogliersi da quella necessità, e trauaglio. La necessità dell'amata fa l'amante uguale all'amata: e l'amata all'amante; e l'uguaglianza genera l'amicitia. La fa uguale, perchè la costringe a dimandar aita all'amante, mentre sia priua di quelle cose, che racconta Platone: costringendola la fa bisognosa dell'amante, sì come l'amante dell'amata; e farsi uguaglianza, e farsi reciproco godimento. E tutto questo discorso fondo nella dottrina Platonica. il che serue anco per la seconda parte: perochè se l'amata ama di reciproco amore l'amante, in quanto è amata, si chiama conuenientemente amata; ma in quanto ama di reciproco amore l'amante, non si può dire amata, ma amante. Hor come amante non puote hauer compassione per vigore della prima parte della Conclusione; perchè argomento così. Chi ama, è amante. Nessun amante ha compassione dell'amata. Adunque nessuno che ama, ha compassione della cosa, che ama, cioè de' mali. Se adunque l'amata ama, non ha compassione della cosa, che ama. Hor così per lo contrario. Chi ha compassione de' mali non ama. Se l'amata ha compassione de' mali dell'amante, si concluderà, che l'amata hauendo compassione dell'amante, non l'ami. Adunque la sua compassione non è segno di reciproco amore, ma più tosto del suo contrario. E che contrario è questo? Non può esser odio, per quello, che fu già detto nella propria Conclusione: e poi delle cose, che noi odiamo, non si mo
uiamo

uiamo a pietà, e piglio la proua dalla diffinitione dell'odio, che è ira inueterata, che sempre appetisce vendetta, e danno alla cosa odiata. Giudico dunque il contrario d'amore essere inno-
minato; e che solo si possa conoscere cō aggiungerli la negatione, chiamandolo; Nō amore; perche amare, e non amare sono con-
trarii. Non seguita però che qualunque cosa non si ami, si odii; se bene io lo dimostro in vn mio Dialogo. il che però si deue intendere sanamente, & hauer l'occhio a quanto vi si nasconde dentro. Ma perauuentura più bella dimostratione si caua da Aristotele, e più chiara, & apparente: nè dico apparente, cioè probabile; ma più manifesta. Scrive Arist. nel 2. della Retho-
rica, doue egli tratta della compassione, fra l'altre queste paro-
le: Misereantur autem eorum, qui familiares sunt, nisi forte sint magna necessitudine coniuncti; nam hos non aliter ac se ipsos habent. Chiara cosa è, che da queste parole si caua, che più li famigliari apportano misericordia, e compassione, quando sono oppressi da qualche male, che gl'ignoti. Ma si caua anco, che gli amicissimi non apportano compassione, ma perturbatio-
ne maggiore. Perche gli amicissimi, come dice Cicerone, Ari-
stotele, Platone, & altri, sono vna istessa cosa. E non è dubbio, che nessuno ha compassione di se stesso per qualche disgratia; ma in vece di compassione ne sente dolore acerbo. Hor così dun-
que non ha l'amante compassione dell'amata, cioè de' mali suoi; perche per esser vna istessa cosa con lei sente quell'istesso affet-
to, che sente lei. E perche l'affetto, che sente l'amante per li suoi mali, nō è compassione; anco l'affetto dell'amante per l'a-
mata non è compassione. Hor se l'amata perauuentura ha com-
passione de' mali dell'amante, dà segno, che non l'ami di pari amore. Che se l'amasse di pari amore, sarebbe vna istessa cosa con l'amante, & in vece di compassione sentirebbe dolore. Et

in

DISCORSO

in somma tutto quello stesso affetto, che sente l'amante: che non è altrimenti compassione, come si caua da Aristotele.

CONCLVS. QVADRAGESIMA QVARTA.

Non darli inuidia negli amanti, ma concedendo, che si dia, gli amanti inuidiar se stessi.

DISCORSO QVADRAGESIMO QVARTO.



O' principii Platonici parerà perauuentura, che non si possa sostener questa Conclusione. Percioche espressamente Platone nel Phedro, non solo concede darli inuidia ne gli amanti, ma non di se stessi, ma dell'amata; dicendo egli per conclusione di queste parole: Neque prastantiorcm, neque parem, amator amatum sponte unquam patietur esse; inferiorem autem indigentiorcmq; quoad poterit semper efficiet. E poco dopo: Hæc, & plura insuper animi mali cū natura insunt, vel fiunt amato, gaudet amator, atque alia insuper inferre conatur; alioquin voluptate priuatur. Concludet: Inuideat ergo necesse est amator amato, atque eum ab omni studio consuetudineq; unde excellens euadere possit, amouens vehementer officiat. Dallequali parole apparisce, come Platone concede l'inuidia ne gli amanti, e non di se stessi; ma delle prosperità della cosa amata. L'inuidia non è altro, che dolore del bene altrui, e delle altrui prosperità, e l'amante si duole delle prosperità dell'amata. il che non solo dalle cose dette si caua: ma anco più a basso dice Platone, pur tirando un'altra Conclusione: Quamobrem necesse est amatores, tanquam inuidum, amata prosperitate dolere, aduersitate gaudere. Chi vorrebbe più

più chiara sentenza di questa per distruggere la Conclusione :
Tuttavia chi si riuolta ad Aristotele , e considera bene quello
ch'egli dice, non solo, per mio giudicio, vede come ha vera la
Conclusione ; ma ancora , come si può pigliar Platone in altro
senso, & accordarlo, che non sia disfavoreuole . Scrive dunque
Aristotele nel secondo pur della Rethorica, come anco di s' in=
nanzi , che il vero amico non ha compassione dell'amico : perciò
che nessuno ha compassione di se stesso ; perche non s'ha miseri=
cordia a' proprii danni, ma dolore, & altro maggior affetto,
che non è la compassione . E perche il vero amico è vna istessa
cosa con l'amico, sente l'istesso affetto de' mali dell'amico, che
de' suoi. E però non essendo compassione la sua de' proprii mali,
nè anco sarà compassione l'affetto, che sente l'amante dell'ama=
ta . Questo è il discorso, che io feci per la Conclusione passata.
Un simile parmi che si possa fare per la presente, se dire: Nessuno
ha inuidia del proprio bene : che se hauesse inuidia di se stesso,
l'haurebbe detto Aristotele, il quale nel 2. della Rethorica, nu=
mera tutti quelli, de' quali si ha inuidia, e dimostra, che sem=
pre la inuidia sia di cosa aliena, e non di se stesso . Hora, perche
l'amata è vna istessa cosa con l'amante, se l'amante non ha
inuidia di se stesso, meno ha inuidia dell'amata . Da questo
Discor o si cana la negatiua della Conclusione ; onde io discuo=
pro vn grande artificio dell' Autore, che mirando egli ad Ari=
stotele, assolutamente proferisce, che nessuno amante ha inuidia
dell'amata; peroche nessuno ha inuidia di se stesso. Et esso Ari=
stotele volse, che l'amante, & amata fossero vna anima in
due corpi ; ma mirando a Platone proposc la cōditionale, e con
giuditio cōditionale: perciòche anch'egli concede questa vnione
fra l'amante, & l'amata . Però nō si deue precipitare in Plató=
ne, che cōtradica ad Aristotele, che io giudico, che si debba hauer
l'occhio

DISCORSO

l'occhio a questo, che gli amanti sono di due sorti. Alcuni sono amanti riamati, & alcuni non riamati. Questa distintione, se ben mi ricordo, fu toccata di sopra, e dimostrato come ogni membro possa essere, e l'vno, e l'altro sia difeso da Platone. Hor da questa distintione giudico si possa cauare ogni risoluzione, cō dire, che l'amante riamato, non hà altrimenti inuidia dell'amata, cioè de' beni dell'amata. Perche? Perche p la reciproca tione sono vna cosa istessa l'amante, e l'amata; e nessuno ha inuidia del proprio bene: di maniera che si può cauare vn tale argomento. Nessuno amante riamato ha inuidia; e s'egli l'hà, l'ha di se stesso; ma egli non l'ha di se stesso: adunque non ha alcuna inuidia: che se l'hauesse d'altri, l'hauerebbe de' beni dell'amata: ma se l'hauesse de' beni dell'amata, l'hauerebbe di se stesso: adunque vn tale amante non ha alcuna inuidia. Ma l'amante non riamato ha ben inuidia, la quale inuidia può intendersi per la gelosia, della quale nō parlo hora, ò per lo proprio affetto: e questo nasce in tale amante, e non di se stesso, ma dall'amata; perche vn tale amante non è congiunto con l'amata, e per questo ha inuidia del bene dell'amata. La cagione dimostra Platone nel Fedro; Perche giudica l'amante i beni dell'amata d'altronde nati, che da esso, Dulcissima ipsius cum amato consuetudini impedimento fore. E per questo non vorrebbe, che l'amata hauesse alcun bene. Il che però non si deue intendere assolutamente: perche se l'amante ama, & amare è voler bene; non è dubbio, che l'amante desidera bene all'amata; e però nō inuidia i beni dell'amata assolutamente. Ma come s'intende? Ho detto che l'inuidia è dolore de' beni, e della prosperità altrui. lo dice Aristotele nel 2. della Rethorica, & Platone nel Fedro. Due sorti di beni possono essere nell'amata; Una che dall'amante prouenga; l'altra, da altre cagioni, le quali
racconta

racconta Platone nel Fedro. L'amante non ha dolore del proprio bene; anzi che ad altro mai non pensa, che a far cosa, onde tal bene risulti. Ma ben si duole dell'altra sorte de i beni per la cagione che si è detto di sopra, cioè per tema d'impedimento, & anco per quest'altra cagione pur addotta da Platone. Scrive egli così: Denique omnia efficit (cioè l'amante) quibus ille omnium ignarus euadat, admireturq; amantem. Quasi egli dica: Cerca l'amante di priuare l'amata di ogni bene; perche egli di tal bene si duole, e non vorrebbe, che l'amata hauesse alcun bene; accioche hauesse causa di conoscere ogni bene dallo amante; & così l'ammirasse, & l'offeruasse di reciproco amore. Così penso io si debba intendere la Conclusione, e le sentenze così di Aristotele, come di Platone. Non tacerò anche, che par che Platone voglia inserire dello amante lasciuio, & incontinente, e perauuentura così lo intende il Ficino: ma perche alle espositioni, che io li dò, non truouo grande attacco in contrario, lascio così a i giuditiosi.

CONCLVS. QVADRAGESIMAQVINTA.

La gelosia non esser figliuola d'amore, ma sorella; cioè non effetto nato di amore, ma effetto nato dopo amore.

DISCORSO QVADRAGESIMOQVINTO.



Are, che S. Tomaso nella Prima seconda, voglia che la gelosia sia effetto di amore; e si muoue a farne propria questione. E mosso dalla autorità di Dionisio Areopagita, e dalla ragione, che nell'artic. 4. della quest. 29. adduce, conclude espressamente, che prouenga da amore; perche comunemente secondo S. Tomaso si caua questa descrizione della gelosia, che Sit passio orta ex amore, nō patiente consortiū

B b in

in re amata. Dal che verrebbe ad essere, e per ragione, e per autorità distrutta la Conclusione, dicendo: La gelosia non esser figliuola d'amore, cioè non esser effetto nato di amore. Non adduco le parole di S. Tomaso: perche egli entra nella gelosia in comune, e fa ragione vniuersale, se ben discende poi al particolare, che fa a proposito. Ma farei troppo lungo: perche farebbe di mestiero esporre, e dire assai: gli intendenti da per se lo veggono. Basta hauer addotto il luogo, e tocca la opinione. Tutt auia fin qui non è tanto distrutta la Conclusione, che non si possa saluare. Perche se bene S. Tomaso in vari luoghi si serue della propositione, Ex, che denoti cagione efficiente, & adduce Dionisio, che si serue del, Propter, come denotante l'istesso: io direi, che la propositione, Ex, (non mi partendo da S. Tomaso) non sempre denoti cagione efficiente, che tal hora solamente significa ordini di termine, di cagioni efficienti, & arco materiali, & tal hora habitudine a tutte le cagioni. Ma più a proposito mi pare il dire, che in questo luogo denoti ordine di tempo, si come egli la piglia nel 1. delle Sentenze, alla dist. 5, artic. 2. Così si verrà a verificare, come sia effetto nato dopo amore. Ne mi fa difficoltà Dionisio, che riceue egli altro senso: percioche egli chiama geloso colui che ama: perche ogni vno che ama è geloso, e geloso per amore: non che l'amore sia cagione efficiente della gelosia, ma cagione, come dicono i Peripatetici, Sine qua non: perche non è mai geloso alcuno, il quale non ami. Però dice Cicerone nelle Tusculane, che la gelosia sia vna infermità, per timore, che altri non goda della cosa amata. & è scritto del geloso, che Ille est, qui sollicitat, ne quis eo perfruat quod amat. Quindi però dir si può, che prouenga da amore, come da cagione, senza la quale non sarebbe: ma non prouiene come da cagione efficiente. Indi non si dice effetto di amore, che se ben S. Tomaso fa la questione sotto questo titolo,

lo, se la gelosia sia effetto di amore, e risponde che sì; io direi, che egli piglia l'effetto largamente, da qualunque cagione egli prouenga: ma l'Autore piglia in proposito per effetto, effetto, che prouenga da cagione efficiente. Mi nasce bene qualche difficoltà dalla dichiarazione, che fa l'Autore. Dice egli non esser figliuola, ma sorella: cioè non effetto nato dopo amore: quasi egli voglia inferire, che per esser sorella è nata dopo amore, e non di amore. Par bene, che vaglia a dire; E sorella: Adunque non è nata di amore. ma non par che vaglia; E sorella: Adunque è nata di amore, che può esser nata prima. Nè par che vaglia per l'opposito: E nata dopo amore: Adunque non è figliuola, ma sorella; perche questo è necessario, che sia nata dopo, auenga che le sia figliuola; e quello no, che se gli è sorella, sia dopo: chi non hauesse l'occhio a quello che dice Platone nel Coniuiuo, che l'amore sia Antiquissimus Deorum. Ma vediamo, come sia sorella. è sorella, per mio giuditio; peroche nasce nello stesso soggetto, doue nasce amore; dico nello stesso soggetto in numero. ma non nasce anco prima di amore; percioche non mai di quella cosa, che non si ama, si ha gelosia; come bisognaria che accadeffe, se nascesse prima di amore. Non nasce insieme con amore; percioche almeno nella ragione fa di mestiero presupporre amore, se non di tempo. Non è nata di amore anco; perche dal bene non prouiene, se non bene, e non mai male, se non per accidente. La gelosia è male, non bene. Nè parlo assolutamente della gelosia, che sò bene S. Tomaso lodarne una specie, se non due: ma parlo di quella, di cui siamo in proposito. Et ho detto quella appendice per accidente: perche dal bene ne può prouenire del male, come dal male, bene per accidente. il che reputa per verissimo Empedocle nello statuire i suoi principii. L'Amore, e l'Odio: oue l'amore, è cagione di corruzione; l'odio, di generatione. Ma lasciamo andar questo: è sorella

D I S C O R S O

di amore: perche nasce nello stesso soggetto, oue nasce amore. Il qual'è prima, per esser sempre da essa supposto. ma non è figliuolo; perche non promiene da esso, come da cagione efficiente. Potrei addurre vn sonetto dell'Autore, & vno del Sannazaro in proposito, che prouerebbono questo: ma di sopra sono stati addotti. Hora solo li toccherò. Quello dell'Autore comincia così:

Amor alma è del mondo, Amor è mente.

Quello del Sannazaro, così:

O gelosia d'amanti horribil freno.

Ne' quali per le diuersè nature, che attribuiscono a questi affetti, apparisce, come l'vno non possa nascer dall'altro. Ma che diremo noi ad vn Poeta, il quale non sorella, non figliuola dice esser la gelosia, ma serua della giouinezza. Questi dopo ch'egli ha interrogato amore, chi fosse la sua nutrice, è ricenuta la risposta, che è la giouinezza, lo interroga di nuouo, dicendo:

E le serue che futo a lei d'intorno?

Cioè le serue della tua nutrice quali furono? & l'introduce a rispondere, e dire:

Vanità, gelosia, pompa, e bellezza.

Pare che s'opponga questa sentenza; ma non è vero, che anzi si conferma: percioche per la nutrice s'intende il soggetto, in che risiede amore; per le serue s'intendono le cose che conseguono essa giouinezza; tolta la simiglianza da serui, che seguono il lor signore: onde si può dire serua della giouinezza, cioè ministra della nutrice d'amore, e conseguentemente di esso amore; e per tanto serua, per quanto nasce dopo, e nata lo segue. Ma mi souuene vn gran dubbio, che l'Autore si contradica: perche qui espressa mente niega, che ella sia figliuola; ma in vna delle sue stanze fatta sopra la gelosia, la fa così dire:

Ella figlia dell'odio, io dell'Amore.

E nel principio della seguente stanza dimostra, come amore le sia efficiente cagione, dicendo:

Me

Me produsse la Tema, Amor' il seme
Vi sparfe.

Se perauentura egli non hauesse questa consideratione, che sia dell' amor lasciuo, ma non dell' honesto: come pare che voglia significare in quei versi della prima stanza:

*Ma non descendo già dal terzo Cielo,
Oue Amor regna, che due son gli amori.*

Quasi voglia dire; non son però figlia d' amore, se bene gli son ministra, cioè dell' amore celeste, che honesto chiameremo; ma figlia dell' amor terreno, che diremo esser il lasciuo.

CONCLVS. QVADRAGESIMASESTA.

La gelosia esser segno certissimo d'ardētissimo amore, & accrescer l'amore; non però negarsi ch'ella non distrugga l'amore.

DISCORSO QVADRAGESIMOSESTO.



On è dubbio alcuno, che di quella cosa alcuno non è geloso, che non ama: ma ogni vno ama quella cosa, di cui è geloso; e quanto più è la rabbia della gelosia, tanto più è l'amore che si porta alla cosa di cui si ha gelosia: perche doue è gelosia, iui è amore. Ne sò come Alessandro Piccolomini contra Plutarco dica, che doue è gelosia iui sia amore; ma imperfetto, e diminuito: che se fosse così, come sarebbe segno di ardentissimo amore? Pure non refterò di dire il mio parere. Giudico, che la Conclusionè sia vera, et anco la sententia addotta. E s'intenda così la Conclusionè; che la gelosia sia segno, che l'amante geloso ami ardentemente l'amata, di cui è geloso; ma non habbia tutta la sua perfettione. Perche amore,
come

DISCORSO

come si è detto, si mantiene di speranza. La gelosia distrugge la speranza; però distrugge anco l'amore. Picciola gelosia indebolisce la speranza, e quanto più cresce, tãto più manca la speranza. Così più, e meno s'indebolisce amore, & indebolito esso amore è più impfetto. Ma come sarà vero, che maggior gelosia sia segno di maggior amore? Giudico che così s'intenda, cioè, che maggior gelosia sia segno di maggior ardore, che nasce dell'amore, il quale tãto più cresce, quãto più cresce la gelosia, et alla fine si cãgia in furore; come è descritto d'Orlando, e scritto di Lucretio, e d'altri. E quindi nasce, che ella distrugge amore; perche alla fine distrugge tutta la speranza. Ma come accresce l'amore? Penso io, che della gelosia si possa parlare in due modi. Prima considerando la gelosia in sommo grado: la quale non solo induce sospetto, e timore, che altri non brami la cosa amata; ma che l'amata altri brami, e non lui. E questa è la gelosia, che è atta a distruggere ogni speranza, e non accresce altramente l'amore, ma lo distrugge, togliendogli ogni speranza, & ogni nutrimento; e cangiar lo fã in furore. Però sapeua benissimo Orlando, che altri bramauano Angelica; ma non mai restò di amarla: ma all'hora cangiòssi in furore, quando vide la donna amata bramare, e goder d'altri. E questa, come ho detto, penso esser la gelosia, che distrugga l'amore; non che l'accresca. Ma se si considera la gelosia per semplice sospetto, che altri non brami la cosa amata, e non la cerchi, togliessi la speranza, quando si vede esser auanzato l'amante dal riuale in alcuna virtù, e qualità piaceuole: ma non in vn subito è tolta tutta, che vi resta ancora di superarlo. Quindi s'affatical amante di superare ogni vno con gli habiti virtuosì, onde più piaccia, e diletti all'amata: e così viene a dar segni euidentissimi di ardentissimo amore, & ad accrescere amore, cioè gli effetti, e dimostrationi d'amore. Vna tale non era quella

quella del Sannazaro, quando esclamando contra, le diceua :

Ogelosia d'amanti horribil frenò,
Che in vn punto mi volgi, e tien sì forte,
O sorella dell'empia, e ciuda morte,
Che con tua vista turbii il Ciel sereno.

È quello che segue in demonstratione del suo nascimento, del quale si è ragionato. Tale non era quella del Caio, quando diceua :

Altro, oimè, del mio Sol si fa sereno;
Del mio Sole, ond'io uiuo, altri si gode
La luce e'l uero, & io tenebre, e fiode
N'ho sempre, & arfo il core, e molle il seno.

Che queste sì fatte gelosie erano atte a distruggere ogni speranza. Non tacerò anco, che distruggono sì fatte gelosie amore, per quello, che dice Aristotele nella Rethorica ad Theodectè; che la ingratitudine sia atta a distrugger l'amore, e questo sia il rimedio atto: benchè si può dir'anco, che l'ingratitudine tolga la speranza; e perciò distrugga amore. Egli è ben vero, che nella distruttione d'amore vari affetti nascono in diuersi amanti. In alcuni furor, e rabbia, che gli conduce a mal fine, come appresso l'Ariosto auuenne ad Orlando, & a quell'altro in proposito a cui quella Lidia fu tanto ingrata. Ma in altri partorisce odio crudelissimo, come l'ingratitudine di Neobole tanto ne partorì in Archiloco Poeta, che la persequitò sì fattamente cò versi, che la strinse a sospenderfi. La gelosia del Petrarca espressa nel verso:

Amor e gelo m'hanno il core tolto,

& altroue nominata, che non accade raccontare, più tosto è semplice timore, che gelosia in sommo grado. Et oltre che Alessandro Piccolomini l'osserruì, egli stesso si dichiarò nel Sonetto, che di sopra addussi, non esser geloso, ma più tosto timoroso. Perchè per ver dire, come anco si è detto di sopra, ogni amore è accompagnato da timore. il che forse intese Plutarco, quando disse:
Amor sine Zelotypia nullus.

C O N =

CONCLVS. QVADRAGESIMASETTIMA.

La gelosia, ch'è nell'amante, se pur'è difetto, esser difetto non dell'amante, ma dell'amata.

DISCORSO QVADRAGESIMOSETTIMO.



Ogni gelosia è timore: ma io non son già in pensiero, che ogni timore sia gelosia; auèga che tutti quelli, che concedono non ritrouarsi amore senza gelosia, lo cōcedano. Son bene in pensiero, che si possa prendere la gelosia largamēte per ogni sospetto, ma non per ogni timore. Pure stando nella larghezza della parola, direi che Plutarco diceſe il vero: ma stringendo la gelosia al proprio significato, che sia impatienza di cōpagnia nell'amore; dirò, che intorno alla Conclusionē, scōdo la mia cōsideratione, che dalla cagione procede, si può diuersamente ragionare. Voglio dire, che può nascere la gelosia nell'amante, senza che n'habbia colpa alcuna l'amata; e può essere, che la sola colpa sia dell'amata; e consequentemente s'è difetto, sia difetto dell'amata. Può esser, che l'amata, per esser bella, da altri ancora sia amata, vagheggiata, e desiderata, a quali però non acconsenta. In questo caso puo nascere gelosia nell'amante; ma il difetto non è dell'amata: ma s'egli è più tosto dell'amate. E questa è quella gelosia, che non distrugge l'amore; ma spinge l'amante a dimostrare maggior segni d'amore, et a rendersi sopra gli altri degno dell'amata, et a superare qualūque voglia esserli riuale. Ma può anco essere, che essendo mirata, e vagheggiata l'amata da altri, corrisponda loro, o alla presenza dell'amate, o di gente, che fidelmente glielo riferisca. all'hora genera sospetto, e gelosia; la quale s'è difetto; è difetto dell'amata, non dell'amate. E pche sola questa è la vera gelosia, che distrugge la speranza, e per
conſe=

consequenza l'amore, & induce quel martire, quella rabbia, e frenesia, che tal' hora cāgia l'amante tutto in furore, & anco à morte lo conduce. A questa credo c'abbia hauuto l'occhio l'Autore nel porre la Conclusione; perche tal gelosia, è difetto; poiche la sua cagione, è difetto; & è dell'amata, non dell'amante. Ilche cō l'essempio di Circe, di Phano, e di Procri appare; imperoche, se Glauco, amato da Circe, nō hauesse goduto di Scilla, Circe non sarebbe stata gelosa: così Procri di Cefalo, e Phano della moglie; onde prouenne il difetto. Apparisce dunque, che il difetto dalle cose amate prouiene, non da gli amanti; e come si debba intendere.

CONCLVS. QVADRAGESIMOOTTAVA.

Se più si meriti seruendo, ò non seruendo l'amata.

DISCORSO QVADRAGESIMOOTTAVO.



Vesta con le seguenti Conclusioni, fortisce altra natura delle passate: che quelle erano dogmatiche, assertiue e assertatiue; ò negatiue. ma questa è problematica; e tale, che non afferma assolutamente, e non nega; ma pone sotto dubbio. Ogni tale Conclusione ha due parti; ò esplicite, cioè manifeste, come in questa Conclusione; ò implicite, cioè nō manifeste. Come se si dicesse la Conclusione in questa forma, Se si meriti seruendo l'amata; haurebbe ad ogni modo due parti, che si v'intenderebbe la contradictoria; ò contraria, che hora nō disputo di ciò. Egli è ben uero, che in alcune problematiche propositioni, è necessario di esplicare l'vna, e l'altra parte; spetialmente quando sono in comparisonem, come queste. Hora qualunque elle siano, hanno tal natura, che l'vna, e l'altra patisce: dico l'vna, e l'altra parte patisce tormento; e l'vna, e l'altra parte si toglie il più delle volte à difendere. Questa per la prima patisce tormento, e difficoltà per lo discor

so fatto sopra la Conclusione 24. oue fù dimostrato, come l'amore dell'amata verso l'amante, sia gratia, non gratitudine: che s'egli è così, ò serua l'amante ò non serua l'amata, nulla merita; perche se meritasse, non verrebbe ad esser gratia, ma gratitudine la rendita dell'amore. Patirà anco dalla prima parte della 25. Conclusione: che se nessuna amata, può esser ingrata, ò serua l'amante, ò non serua, ò merita l'istesso, ò nulla merita appresso di lei. Dall'altra banda pare, che ogni seruitù meriti premio. E questo è quello, che disse Aristotele nella Economica: Oportet seruis dare operam, & uictum sufficientē, quia sine mercede impossibile est dominari; victus autē merces est seruo. E questo è quello, che ricerca l'amante, seruo dell'amata; perche non essendogli basteuole di stare in se stesso per la trasformatione, e transportatione, ch'egli fa di se stesso, come si è visto ne' miracoli d'amore, fa di mestiero, ch'egli in altrui richieda, cioè nell'amata, ou'egli uiua. Ma uiuer non può senz'il vitto, che li venga ministrato dall'amata; che diremo esser la speranza, che diremo la reciprocatione d'amore, & altri fauori. E però serui per tal vitto; e pare che più meriti seruendo, che non seruendo. E poi non merita più colui, il quale riuerisce l'amata, che colui, che non la riuerisce. Pare certo che sì. La riuerenza non è ella specie di timore? Questo non è dubbio. Canasi anco da Aristotele nella Rethorica: Ogni timore non è seruitù. E cosa chiara. E l'afferma Cicerone ne' Paradossi. Dimostra Terrentio il debito del seruito, per lo seruigio riceuuto, in vna delle sue Comedie dicendo: Ego hoc tibi pro seruitio debeo conari manibus, & pedibus; sì che pare, che la seruitù ricerchi merito. Tuttavia mirando all'amante pare, che non meriti; perche se bene Focillide dice: Ventris debitam mercedem præbe seruis; In confirmatione di quello che dice Aristotele, soggiunge anco: Seruo pacta tribuas, ut tibi beneuolus sit: che dimostra: iui non esser merito, oue non concorre debito; & iui non concorre debito, doue non concorre pat-

to. E questo volse intendere Aristotele nel 1. della Politica, quando distinse la seruitù, ò per dir meglio, i serui, con dire: *Seruus dicitur vno modo, secundum naturam; alio modo, secundum legem positam.* Che l'amante sia seruo secondo la natura, non accade disputare. E però s'egli è seruo, è seruo per legge. Ma s'egli è, che premio merita? Merita il vitto. Ma questo vitto, è stato esposto, che parerà forse per natura, per la trasformatione; ma sarà seruitù naturale sì; ma metaforica, non reale. Secondo patto, e legge non è; perche l'amata non fa patto, ò conuentione con l'amante. Dirò anco, che ogni amante serue: perche come dice S. Ambrogio nel lib. della Beata vita: *Seruit quicumq; , vel metu frangitur, vel deletionatione irretitur, vel cupiditatibus ducitur, vel indignatione exasperatur, vel merore ducitur: Similis enim est omnis passio.* Che à queste passioni, è sottoposto ogni amante in varii tempi. Più re questo non fa così à proposito. Dirò anco, che merita più l'amante, che non serue; perche al seruo solo il vitto vien' assegnato; ma all'amante la reciprocatione d'amore. Hora maggiore, è il dono della reciprocatione d'amore, che il nutrimento di esso nell'amante. Se maggiore è il dono; maggiore è anco il merito. Ma questa è perauentura ragione debole, e patisce. Ma che vorrò io forse esser sceptico? Mi souuene, che forse l'Autore ha hauuto l'occhio à porre questa Conclusion, come questione; ma però elegga quale di due sia più probabile nella sua mente. Io assolutamente direi, che più merita quell'amante, che serue: che la ragione lo vuole, la natura lo dimostra, e l'esperienza l'insegna. Perche il seruo sia per natura, ò per legge, ricerca sempre premio; & il premio presuppone sempre merito. E per ver dire, pare, che l'esperienza dimostri esser più fauoriti al fine gli amanti dall'amata, che la seruono, che quelli i quali non seruono. E bene Ouidio ne' suoi libri dell'arte d'amare, lo dimostra, che sono quei libri pieni di precetti à gli amanti, che seruano in tutte le cose l'amata. E credo, che quel detto di

DISCORSO

Terentio, Obsequium amicos, voglia in proposito, che la seruitù partorisca merito.

CONCLVS. QVADRAGESIMANONA.

Se più si patisca, ò non riceuendo alcun premio, ò riceuendolo minore del desiderio.

DISCORSO QVADRAGESIMONONO.



Ati fce certo da tutte le bande tormenti questa Conclusionc, sì che per auuentura alcuno sarebbe sceptico in essa. Nulladimeno propostine alcuni, dirò il mio parere; risol uendola, non come mero problema, ma come che sia questione. Da vna banda per quanto s'è visto nella Conclusionc passata, pare, che ogni fatica ricerchi premio; e però quello, che amando serue, pare che ricerchi premio, e debba hauerne il merito; di maniera che meritando l'amante, e non riceuendo, ha dolore grandissimo; che se pure egli riceue alcuno benchè picciolo premio, può allenuar quella pena. Dall'altra banda non deue patire, se bene non riceue premio alcuno: percioche non deue mai ragionevolmente l'amante amare per premio; perche non sarebbe amor honesto, ma sarebbe amor vtile, che non è lodato da Aristotele, nè da qualunque habbia ragione in se, e non merita corrispondenza; sì come anco il lasciuo non merita premio alcuno: di modo, che se egli non riceue premio alcuno, non deue per ragione dolerse, e patire. Anzi riceuendo premio, pare che non venga trattato da vero amico. Adunque più deue patire, riceuendo premio, che non riceuendo. Pure dall'altra banda pare, che l'ingratitude sia uitio enormissimo, e generi grandissimo, e condegno dolore ne gli amanti; che promiène per l'amata, quando non s'osserva quanto osseruar dourebbe. Per questo s'afflige Bradamante appresso l'Ariosto, cioè per l'ingratitude di

Rug=

Ruggiero, & altre, come Armida di Rinaldo. E si vede, che l'ingratitudine è tolta per non reciprocatione di amore, e non hauere le cose, che la cōseguono, cioè la sodisfattione a pieno del desiderio. Tuttauia io direi intorno a questa Conclusione, che s'hauesse da auuertire à più cose. Primamente; se il non riceuere alcun premio procēde da mēra ingratitudine dell'amata; dimaniera, che conosca l'amante nascer questo dalla mala dispositione dell'amata, che non doni condegno premio all'amante, potendo; nè parimente voglia in cosa alcuna contentarlo, e gradirlo, benchè lo vedesse morire: giudico io, che grauissimo sia il dolore dell'amante. Nè il mio giudicio s'è esser falso; che ne parlo con viuissima esperienza, stando pure nell'honesto, ch'era manifestissimo esser tale. E non è marauiglia: imperoche toglie sì fatto, non riceuere, ogni speranza; la qual mancando introduce acerbissimo dolore, per la gran mutatione, che à forza conuiensi faccia nell'amante; dico di lasciar l'amore, e lasciar che inui s'introduca ogn'altro affetto: e giudico, che questo sia dolore in colmo, e passione in sommo grado. Ma se pur resta viua ancora la speranza di riceuere condegno premio, per le occasioni, che possono nascere, io direi, che s'hauesse consideratione all'altra parte. che se il premio, il quale l'amante riceue minore del desiderio, è fine, e meta d'ogni premio, ch'egli sia per hauerne, e di ciò ne ha alcuna sicurezza; direi, che più patisce riceuendolo, che non riceuendolo, per la speranza, che viua resta non riceuendo, e muore riceuendo. Ma s'egli riceue il dono minore del desiderio non per meta, e fine d'ogni premio, ma resta con qualche speranza, che sia non fine, ma principio di altri premii, e seño, maggiormente patisce colui, che non riceue, che quegli che riceue il premio, auuēga che sia minor del desiderio. Direi anco la ragione esser quì; pche la speranza p'esser aspettatione di cosa, che ha da venire, dinota po-
tēza, e non atto. Hora colui, che non ha riccuuto premio alcuno, ma aspetta di riceuerlo, è in potenza più remota di colui, che l'ha ri-

DISCORSO

ceunto, se ben minore del desiderio aspettante il condegno, & adequato al desiderio con isperanza.

CONCLVS. QVINQVAGESIMA.

Se più si goda, ò de' furti fatti all'amata, ò de i doni riceuuti.

DISCORSO QVINQVAGESIMO.



*Commune*mente si suol dire dal volgo, che i bocconi rubbati sono più dolci, massime in amore, d'ogni altra cosa; e da questo pare, che più si goda di furti fatti. Nulladimeno voglio precipitare allegramente nel l'altra parte, cioè, che più si goda de' doni riceuuti. Ma prima, ch'io venga à dimostrar questa mia sententza, non voglio restar d'investigare, che cosa intenda l'Autore per furto, e per dono. Se si parla dell'amor lasciuo, giudico, che si potrà parlare del furto propriamente, al quale giudico habbia l'occhio quella sententza commune, che le cose rubbate sieno così dolci. Ma percioche quello immeriteuolmente si può chiamare amore, come testifica Platone, & in proposito si parla dell'amore humano, come già dianzi disse l'Autore, per furto credo io ch'intenda ogni cosa rubbata, che cō honestà potrebbe esser amante dall'amata riccuere, come sguardi, vestimenti, ò altre cose simili: ma propriamente questi non si possono dir furti, per quello, che si caua da Aristotele nel 1. della Rethorica; oue in vn luogo dice queste parole: *Omnino, qui clam aliquid sustulit, furtum commisit, nisi fecerit id, ut damnum afferret, & id quod sustulit, ipse haberet.* Et aggiungono gli espositori, *Et numq; amplius reddere.* Ma non è dubbio, che nessun amante ruba alcuna cosa all'amata per farle danno; che se vn vero ladro mi dicesse di non rubbar per far danno altrui, ma ò per suo bisogno, ò per diporto, io direi esser differenza frà l'amante, e lui; imperoche il ladro rubba con

ope=

openione risulti in danno, ò nò, così quanto à lui fa danno, se ben cò la voce dico il còtrario. Ma l'amàte non ha mai sì fatta openione; che quando toglie, egli toglie in altra guisa, lontano da ogni danno; anzi il vero amante sempre cerca di beneficar l'amata, non che di farle danno. Ma dirassi furto, pigliando il furto largamente per qualunque cosa non riceuta dall'amata. Hor così inteso; perche così il dono, come il furto ricevono, il più, e il meno per varii rispetti, prima se bene ho precipitato nella sentenza, che più si goda de' doni, voglio però limitarmi. Dico prima, che se il furto è maggiore del dono, più gode l'amante del furto, che del dono; quando il furto però non attrista, nè dannifica in guisa tale l'amata, che sia costretta a dolersi, e farle fare amara penitèza: che se l'amata non ha per male il furto, più gode del furto; ma se l'ha per male, gode più del dono. Anzi giudico, che l'amante s'attristi de' furti fatti, i quali attristano l'amata; non ch'egli goda. Ma se l'amata ricue còtento del furto, nò penso io che goda l'amante di esso. se nò perche si trasferisse in dono: che se sempre restasse per sì fatto furto l'amata piena di tristitia, non credo, che l'amante godesse di sì fatto furto. Anzi nessuna cosa ha forza à persuader l'amante à fiare alcun favore dall'amata se non la speranza, che il furto sia per esser caro all'amata. Con questa speranza cerca Tirsi appressò l'Autore di persuader Aminta, che non fugga l'occasione di rubar la vista di Silvia ignuda nel fonte, dicendo:

Perche dunque non osi oltre sua voglia
Prenderne quel, che se ben graue in prima,
Al fin, al fin le farà caro, e dolce,
Chel'habbia prefo?

Vn tal concetto è molto leggiadramète espresso dal Cieco d'Adria in vna sua Pastorale. Ma tolta questa speranza, non osò mai il vero amante furar alcuna cosa per tema di non douer attristarsi, in uece di godere del furto fatto. Per questo rese il quanto il Petrarca à Madonna Laura rubbato; che se ben egli nell'ultimo So-

DISCORSO QVINQVAGES.

netto si diuole, che

La mia nobile preda, non più stretta
Tenni al bisogno, e non fu più costante
Contra lo sforzo sol d'un'Angioletta.

*Questo dice per la speranza, ch'egli hauea, che le fosse passato il di
spiacere, & essa Madona Laura hauesse conuertito il furto in do
no. Non tacerò, che non è cosa al Mondo, di cui più goda l'aman
te, che della cognitione dell'vnione con la sua amata: che conoscedo
l'amante, l'amata sua esser seco di volontà, & d'animo conforme, ne
gode, e godendo sopra ogni cosa si rallegra. Hora se bene i doni tal'ho
ra ingannano s'ra' veri amati, e non senti scuopre più, l'animo, e volò
tà dell'amata esser uniti all'animo, e volontà dell'amante, il do
no, che il furto. E se bene i doni, come ho detto, ingannano, son
accompagnati da parole, che meno ingannano; imperochè mentre
sono veri amatori, e l'amata, è virtuosa, e piena d'ogni honorato, e
virtuoso costume per gli habiti già fatti modestissimi, non possono
esser le parole, se non piene di verità; perche non procedono da per
sona virtuosa, parole ingannatrici, e bugiarde. Sono accompagna
te anco da sguardi, che più manifestano l'animo conforme, e meno
ingannano: le quali cose non accadono ne' furti, se non per grandis
simo accidente. Che per ciò ardirei di concludere, che più si goda
de' doni ricciuti dall'amata, che de' furti; e se si gode de' furti; si
gode in quanto che al fine sono trasferiti in dono; e come s'è
esposto.*

I L F I N E.



783089





